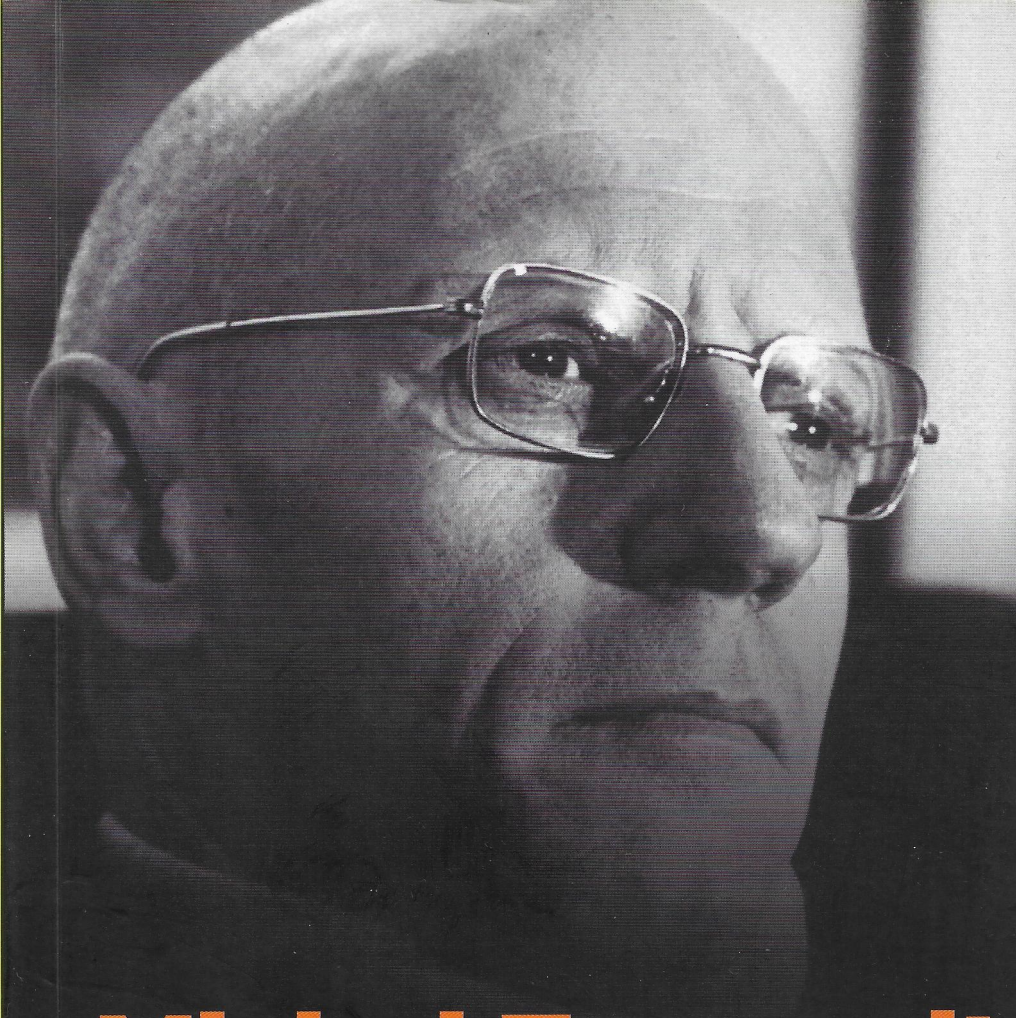

Michel Foucault

Conceitos fundamentais

Editado por
Dianna Taylor

EDITORA VOZES

CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O DIREITO AUTORAL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Michel Foucault : conceitos fundamentais / editado por Dianna Taylor ; tradução de Fábio Creder . – Petrópolis, RJ : Vozes, 2018.

Título original : Michel Foucault : Key Concepts
Vários colaboradores
Bibliografia
ISBN 978-85-326-5686-5

1. Filosofia francesa 2. Foucault, Michel, 1926-1984 – Crítica e interpretação I. Taylor, Dianna.

18-11989 CDD-194

Índices para catálogo sistemático:
1. Foucault, Michel : Filosofia francesa 194

Editado por
Dianna Taylor

Michel Foucault
Conceitos fundamentais

Tradução de Fábio Creder

Myskiw
Realeza/PR 08/09/2019

EDITORA VOZES
Petrópolis

© Organização editorial e seleção, 2011 Dianna Taylor.
Contribuição individual, os coautores.
Tradução autorizada a partir da edição em inglês publicada originalmente pela Acumen e agora pela Routledge, um selo do Grupo Taylor & Francis.

Título do original em inglês: *Michel Foucault – Key Concepts*

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:
2018, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

CONSELHO EDITORIAL

Diretor
Gilberto Gonçalves Garcia

Editores
Aline dos Santos Carneiro
Edrian Josué Pasini
Marilac Loraine Oleniki
Welder Lancieri Marchini

Conselheiros
Francisco Morás
Ludovico Garmus
Teobaldo Heidemann
Volney J. Berkenbrock

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Eliana Moura Carvalho Mattos
Diagramação: Sheilandre Desenv. Gráfico
Revisão gráfica: Fernando S.O. da Rocha / Nivaldo S. Menezes
Capa: Cumbuca Studio
Ilustração de capa: biography.com

ISBN 978-85-326-5686-5 (Brasil)
ISBN 978-1-84465-235-8 (Reino Unido)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Sumário

Colaboradores, 7

Introdução – Poder, liberdade e subjetividade, 9
Dianna Taylor

Parte I – Poder, 21

1 A Teoria do Poder de Foucault, 23
Richard A. Lynch

2 O poder disciplinar, 41
Marcelo Hoffman

3 Biopoder, 58
Chloë Taylor

4 Poder/saber, 76
Ellen K. Feder

Parte II – Liberdade, 95

5 A concepção de liberdade de Foucault, 97
Todd May

6 Liberdade e corpos, 114
Johanna Oksala

7 Liberdade e espiritualidade, 130
Karen Vintges

8 A prática da liberdade, 145
Eduardo Mendieta

Parte III – Subjetividade, 163

9 A teoria e a prática da subjetividade de Foucault, 165
Edward McGushin

10 Subjetividade e verdade, 185
Brad Elliott Stone

11 Subjetividade e poder, 203
Cressida J. Heyes

12 Práticas de si, 221
Dianna Taylor
Cronologia, 239
Referências, 241
Índice, 253

Colaboradores

Brad Elliott Stone é professor-associado de Filosofia na Universidade Loyola Marymount, onde também é diretor do Programa de Honras da universidade. Os seus interesses de pesquisa são filosofia continental contemporânea, filosofia da religião e pragmatismo americano.

Chloë Taylor é professora-assistente de Filosofia da Universidade de Alberta. Ela é autora de *The culture of confession from Augustine to Foucault* (2009) e está escrevendo um manuscrito intitulado *Sex crimes and misdemeanours: Foucault, feminism, and the politics of sexual crime.*

Cressida J. Heyes é titular da Canadá Research Chair em Filosofia do Gênero e da Sexualidade da Universidade de Alberta, e é autora de *Line drawings: defining women through feminist practice* (2000) e *Self-transformations: Foucault, ethics, and normalized bodies* (2007).

Dianna Taylor é professora-associada de Filosofia da John Carroll University, em Ohio. Ela escreveu artigos sobre Foucault e Hannah Arendt e coeditou *Feminism and the final Foucault* (2004) e *Feminist politics: identity, difference, agency* (2007).

Eduardo Mendieta é professor de Filosofia da Universidade Estadual de Nova York, Stony Brook. Ele é autor de *Global fragments: globalizations, latinamericanisms, and critical theory* (2007) e coeditor de *Pragmatism, nation and race: community in the age of empire* (2009).

Edward McGushin é professor-associado de Filosofia no Saint Anselm College, em New Hampshire. Ele é autor de *Foucault's askésis: an introduction to the philosophical life* (2007).

Ellen K. Feder é professora-associada de Filosofia da American University de Washington, D.C. Ela é autora de *Family bonds: genealogies of race and gender* (2007) e está escrevendo um manuscrito sobre ética e gestão médica do intersexo.

Johanna Oksala é docente sênior de Filosofia na Universidade de Dundee. Ela é autora de *Foucault on freedom* (2005) e *How to read Foucault* (2007), bem como de numerosos artigos sobre Foucault, teoria feminista e filosofia política.

Karen Vintges é professora de Filosofia social e política na Universidade de Amsterdã. Ela é autora de *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir* (1996) e de vários outros livros tanto em inglês quanto em holandês.

Marcelo Hoffman é professor-assistente de Ciência Política na Universidade Marian, de Wisconsin. Ele é autor de *Foucault's politics and bellicosity as a matrix for power relations* (2007). Seu artigo "Containments of the umpredictable in Arendt and Foucault" encontra-se no prelo.

Richard A. Lynch é instrutor de Filosofia na Universidade DePauw. Suas traduções incluem *Foucault, Ewald, and Isabelle Thomas-Fogiel's reference and self-reference: on the "death of philosophy" in contemporary thought* (no prelo), e seus artigos acadêmicos abordam Foucault, Hegel, Habermas, Bakhtin e outros.

Todd May é *Class of 1941 Memorial Professor* de Humanidades na Universidade Clemson, EUA. Ele é autor de 10 livros de filosofia. Seu trabalho mais recente é *Contemporary movements and the thought of Jacques Ranciere: equality in action* (2010).

Introdução

Poder, liberdade e subjetividade

Dianna Taylor

Foucault, o experimentador

Michel Foucault não foi um pensador sistemático. Referia-se a si mesmo como um "experimentador" em oposição a um "teórico" (1991a: 27)[1]; evitava a rotulagem da sua obra em termos de categorias existentes[2] e afirmava que "pensar de maneira diferente" e autotransformação, ao invés de "validar o que já é conhecido", repousa no cerne da sua obra filosófica (1990b: 910). "Eu não sinto que seja necessário saber exatamente o que eu sou", afirma Foucault em uma entrevista de 1982:

> O principal interesse na vida e no trabalho é tornar-se alguém que você não era no início. Se você soubesse, quando começou um livro, o que você diria no final, você acha que teria coragem de escrevê-lo? O que é verdadeiro para a escrita e para uma relação amorosa é verdadeiro também para a vida. O jogo vale a pena na medida em que não sabemos qual será o fim (1988: 9).

Além de ser assistemática, a obra de Foucault também desafia aspectos fundamentais da tradição filosófica ocidental. Segundo lhe parece, os filósofos empenharam muito tempo e esforços intelectuais e devotaram muitas páginas a criar uma cosmovisão dualística e excessivamente simplificada, que valoriza aspectos da existência huma-

1 Foucault afirma: "Cada nova obra altera profundamente os termos de pensamento que eu havia alcançado com a obra anterior. Nesse sentido, considero-me mais um experimentador do que um teórico; eu não desenvolvo sistemas dedutivos para aplicar uniformemente em diferentes campos de pesquisa. Quando escrevo, faço-o, acima de tudo, para mudar a mim mesmo, e não para pensar a mesma coisa que antes" (1991a: 27).

2 "Eu nunca fui um freudiano, eu nunca fui um marxista, e eu nunca fui um estruturalista" (FOUCAULT, 1990c: 22).

na que nos proveem um falso senso de nossa própria habilidade de obter certeza sobre o mundo, e de assim tornarmo-nos senhores dele e de nós mesmos. Esta cosmovisão nos imbui de uma falsa e equivocada sensação de segurança que, não obstante, porquanto é preferível à ameaça que a incerteza parece representar, assegura a reprodução e a eventual sistematização do mesmo pensamento defeituoso.

Um dos objetivos principais da obra de Foucault é ilustrar a natureza histórica e contingente do que a filosofia tem tradicionalmente visto como absoluto e universal. Com efeito, Foucault argumenta que as próprias ideias de conhecimento absoluto e universal e valores morais são, elas próprias, fenômenos históricos. Foucault, portanto, "não procura identificar as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível" (1984a: 46). Em vez disso, ele conduz uma "ontologia do presente", um tipo de análise filosófica que, por um lado, procura identificar as condições a partir das quais as nossas formas correntes de conhecimento e moralidade emergiram, e que continuam a legitimar essas formas, embora também, e por outro lado, se esforça por "separar, da contingência que nos fez o que somos, a possibilidade de não mais sermos, fazermos e pensarmos o que somos, fazemos e pensamos" (1984a). Em outras palavras, Foucault investiga como as pessoas no Ocidente chegaram a estar onde atualmente estão; ele mostra que, na medida em que a sua condição atual é o produto do desenvolvimento histórico, não se trata de uma condição necessária, e investiga como elas podem ser diferentes. Foucault está especificamente preocupado em promover uma mudança que se contraponha à dominação e à opressão, e fomente aquilo a que ele se refere como "a tarefa da liberdade" (1984a).

Alguns estudiosos consideram que a abordagem filosófica assistemática e não tradicional de Foucault seja uma fraqueza. Sustentam que os aspectos críticos da sua obra minam ou mesmo impedem Foucault de ser capaz de promover mudanças sociais positivas através da sua filosofia. Charles Taylor sustenta que, embora os aspectos críticos da obra de Foucault possam possuir o potencial para abrirem-se a modos novos e emancipatórios de pensamento e existência, a maneira pela qual Foucault concebe a natureza e a função do poder moderno solapa esse potencial. "Não há verdade que possa ser esposada, defendida, resgatada *contra* os sistemas de poder", escreve Taylor, "[e] não há escapatória do poder para a liberdade" (1986: 70). De modo semelhante, Nancy Fraser argumenta que Foucault pode ser capaz de identificar e criticar aspectos problemáticos da sociedade contemporânea, mas não nos pode fornecer razões pelas quais devamos rejeitar esses aspectos. Ou seja, porquanto a crítica de Foucault inclui os sistemas morais tradicionais, ele se nega a recorrer a conceitos tais como os de "liberdade" e de "justiça" e, portanto, carece da habilidade de gerar alternativas positivas (FRASER, 1994). Jürgen Habermas sugere que Foucault, em última análise, reconheceu que os aspectos críticos e positivos da sua obra eram fundamentalmente contraditórios e, portanto, retornou a uma abordagem filosófica mais tradicional em seus trabalhos posteriores. "Talvez", escreve Habermas, "a força desta contradição tenha envolvido completamente Foucault, atraindo-o novamente para o círculo do discurso filosófico da Modernidade que ele pensava poder explodir" (1986: 108).

Pensando diferentemente sobre poder, liberdade e subjetividade

Ao contrário dos críticos de Foucault, os colaboradores deste volume veem a abordagem filosófica não convencional de Foucault como uma força. Eles rejeitam a perspectiva segundo a qual o aspecto crítico da sua filosofia eclipsa o seu potencial positivo e emancipatório. Cada uma das três seções do livro ilustra como Foucault reconceitualiza um conceito filosófico-chave – poder, liberdade e subjetividade – e fornece exemplos de como essa reconceitualização facilita novas maneiras de pensar e agir que sejam capazes de se contrapor à opressão e à dominação.

Os ensaios da Parte I deste livro mostram que a consideração da obra de Foucault como meramente negativa provém de uma fundamental leitura equivocada da sua conceitualização do poder. Foucault argumenta que, com o advento da Era Moderna, o exercício do poder no Ocidente assume novas formas. No seu livro *Vigiar e*

punir, ele mostra que o poder soberano, que é detido ou possuído e então exercido repressivamente por um indivíduo sobre outrem, tornou-se ineficaz diante das relações sociais, políticas e econômicas cada vez mais complexas que se desenvolveram em finais do século XVI e início do século XVII. Por exemplo, as execuções públicas violentas (como a de Damiens, o regicida, que Foucault descreve graficamente nas páginas de abertura do seu livro) já não estavam tendo o efeito desejado de exibir o poder do rei e assim desencorajar atos criminosos e assegurar a ordem social e política. Em vez disso, esses eventos estavam invocando a raiva dos povos contra a autoridade do rei, promovendo assim agitação social e política.

Ao longo do seu trabalho, Foucault analisa as novas formas "produtivas" de poder que emergem como resultado do declínio do poder soberano[3]. Como Ellen Feder observa no capítulo 4, o poder é produtivo no sentido de que consiste em "avaliações instáveis, tanto positivas quanto negativas, que podem ser revertidas através da história". Como os capítulos sobre poder disciplinar e biopoder demonstram, Foucault concebe o poder moderno como uma rede de relações inconstantes e em mudança dentre e entre indivíduos, grupos, instituições e estruturas; consiste em relações sociais, políticas, econômicas e, como muitos dos colaboradores para este volume demonstram, até mesmo relações pessoais (inclusive nossas relações conosco mesmos). "Eu quase nunca uso a palavra 'poder'", afirma Foucault, "e se eu o faço às vezes, é sempre um atalho para a expressão que eu sempre uso: as relações de poder" (1994: 11). Dado o seu caráter produtivo, ubíquo, dinâmico e relacional, os efeitos perniciosos do poder moderno são mais difíceis de identificar e, portanto, de contrariar do que o poder do soberano de tomar as vidas dos seus súditos de modos abertamente violentos e públicos.

Como a maioria das pessoas no Ocidente moderno, os críticos de Foucault "[permanecem] vinculados a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania" (1990a: 90). Eles, portanto, consideram que o argumento de Foucault de que "o poder está em toda parte" nega a

3 Foucault deixa claro que o poder soberano não desaparece completamente com o surgimento da Modernidade. Cf. Foucault (1991b).

liberdade e a subjetividade (1990a: 93). No entanto, isso seria o caso somente se continuássemos a cometer o erro dos críticos de Foucault e insistíssemos em conceber o poder apenas em sua forma soberana, "repressiva". "É dessa [noção soberana de poder] que devemos nos livrar", escreve Foucault, "se quisermos analisar o poder dentro do quadro concreto e histórico de sua operação" (1990a: 90). Analisar a realidade dos funcionamentos do poder moderno é crucial. Foucault argumenta que, enquanto continuarmos a aderir a uma compreensão muito limitada, e cada vez mais obsoleta, do poder, não poderemos começar a navegar efetivamente as relações de poder modernas. Uma aceitação acrítica de qualquer coisa que seja apresentada como natural, necessária ou inelutável é problemática pela perspectiva foucaultiana. Tal aceitação acrítica permite que as relações de poder se transformem em estados estáticos de dominação, nos quais apenas uma gama muito limitada de pensamentos e comportamentos é considerada válida ou aceitável, resultando em muitos outros modos de existência considerados inválidos, imorais ou desviantes e, portanto, merecedores de sanção social, punição legal ou erradicação.

Levar a sério a análise de Foucault dos funcionamentos do poder moderno não destrói possibilidades de liberdade e subjetividade. Mas de fato significa que estes conceitos importantes precisam ser reconceitualizados. Se, como acreditam os colaboradores deste volume, Charles Taylor e Nancy Fraser estão incorretos em suas respectivas asserções de que a conceitualização de Foucault do poder destrói possibilidades de liberdade, então com o que a liberdade de fato se parece a partir de uma perspectiva foucaultiana? Em primeiro lugar, se o poder não é algo tangível que se possua e use de maneira repressiva contra os outros (ou seja, o rei exercendo seu poder contra seus súditos), então a liberdade não se encontra em uma relação opositiva com o poder. Como demonstram os capítulos da Parte II, Foucault não concebe o poder e a liberdade como opostos; em vez disso, eles são mutuamente constitutivos. "O poder é exercido somente sobre sujeitos livres", afirma Foucault, "e somente na medida em que são livres" (1982a: 221). A liberdade, para Foucault, não é um estado que ocupamos, mas sim uma prática que

empreendemos. Especificamente, trata-se da prática de navegar as relações de poder de forma a mantê-las abertas e dinâmicas; ao fazê-lo, permite-se o desenvolvimento de novos modos alternativos de pensamento e existência. A prática da liberdade funciona para "[desconectar] o crescimento das capacidades [...] da intensificação das relações de poder" (1984a: 48).

Durante uma entrevista, Foucault explica a relação entre poder e liberdade, e como o envolvimento na prática da liberdade mantém as relações de poder dinâmicas:

> O que significa exercer poder? Não significa pegar este gravador e jogá-lo no chão. Eu tenho a capacidade de fazê-lo [...], [m]as eu não estaria exercendo poder se o fizesse. No entanto, se eu pegar este gravador e jogá-lo no chão – a fim de irritá-lo ou de modo que você não possa repetir o que eu disse, ou para pressioná-lo, de modo que você se comporte de determinada maneira, ou para intimidá-lo –, bem, o que eu fiz, ao moldar o seu comportamento através de certos meios, isso é poder [...]. [...] quer dizer, eu não o estou forçando absolutamente, e o estou deixando completamente livre – é quando começo a exercer poder. Está claro que o poder não deve ser definido como um ato coercitivo de violência que reprime os indivíduos, obrigando-os a fazerem alguma coisa ou impedindo-os de fazerem alguma outra coisa. Mas ocorre quando haja uma relação entre dois sujeitos livres, e esta relação esteja desequilibrada, de modo que um pode agir sobre o outro, e o outro sofrer a ação, ou se permitir sofrer a ação (1980g).

Se Foucault jogar o gravador no chão para moldar o comportamento do entrevistador, o entrevistador pode responder de várias maneiras: ele pode apaziguar Foucault a fim de concluir a entrevista (sem o uso do gravador); ele pode se recusar a conduzir a entrevista nos termos de Foucault e simplesmente encerrá-la; ele pode simplesmente parecer concluir a entrevista nos termos de Foucault, e depois escrever o que quer que ele pretendesse originalmente (ou mesmo incluir algumas observações insultuosas sobre Foucault). O ponto aqui é que, embora a relação não seja igual, o entrevistador é livre na medida em que pode responder às ações de Foucault e sucessivamente tentar influenciá-las. O entrevistador não existe em

um estado de dominação no qual nenhuma resposta às ações de Foucault seja possível.

Como mencionado anteriormente, uma navegação "eficaz" das relações de poder envolve analisar criticamente as nossas condições presentes a fim de identificar normas e práticas que reforcem o *status quo* ao ponto em que os modos predominantes de pensamento e existência passem a ser vistos como dados, como o que devem ser. Também implica pensar e agir de maneiras que não simplesmente reinscrevam termos prevalecentes, estreitamente definidos do que é possível e aceitável pensar e fazer. Se, como argumenta Foucault, as relações de poder são continuamente inconstantes e em mudança, então devemos continuar a analisar o nosso presente criticamente: práticas que facilitem a nossa navegação das relações de poder em um contexto ou em certo ponto no tempo podem não ser eficazes em outras situações ou contextos. Embora o entrevistador possa ser capaz de apaziguar Foucault concordando com seus termos, esta ação pode não ser eficaz em uma situação de entrevista diferente. Algum outro entrevistado pode, por exemplo, perder o respeito por um entrevistador que ceda imediatamente às suas exigências e decidir, ele próprio, encerrar a entrevista. Não é por acaso, portanto, que Foucault caracterize a liberdade como um "trabalho em curso".

Assim como Foucault postula uma relação entre poder e liberdade, ele também concebe uma relação entre poder e subjetividade. Em um texto tardio, Foucault enfatiza que, embora ele seja mais bem conhecido como um analista do poder, a subjetividade tem sido, de fato, a sua principal preocupação. "Meu objetivo", escreve ele, "[...] tem sido criar uma história dos diferentes modos pelos quais, na nossa cultura, os seres humanos são transformados em sujeitos" (1982a: 208). O que Foucault quer dizer quando diz que os seres humanos são "transformados em" sujeitos? Como os capítulos da Parte III ilustram, parte do que ele quer dizer é que a ideia do "sujeito" é, ela própria, uma construção histórica. Foucault afirma explicitamente que "o sujeito" é uma "forma" em oposição a uma "substância" (1994: 10). No contexto da tradição filosófica ocidental, "um sujeito" assume a forma de um agente ativo, um "ser racio-

nal" individual, para usar a terminologia de Immanuel Kant, que pensa e age sobre o mundo (o qual assume a forma de um "objeto") e é um titular de direitos políticos e de responsabilidades morais. Este entendimento do que significa ser um sujeito (e, portanto, as especificidades da distinção e oposição entre sujeito e objeto) talvez seja mais explícito dentro do pensamento iluminista, mas suas raízes podem remontar à obra de Platão. Foucault dedicou vários dos seus cursos no Collège de France a analisar as diferentes formas que a subjetividade adquiriu em contextos antigos, helenísticos e cristãos primitivos (cf. FOUCAULT, 1999a, 2005a). Ao fazê-lo, ele ilustra e provê suporte ao seu argumento segundo o qual a subjetividade é uma forma social, cultural e histórica, em vez de uma "substância" dada de antemão, que esteja fora das normas e valores socioculturais e, portanto, seja distinta deles.

Ao ilustrar o caráter sócio-histórico de um conceito que, dentro da tradição da filosofia ocidental, é assumido como sendo objetivo e neutro, Foucault nos ajuda a ver em que medida a ideia de ser um sujeito está implicada nas relações de poder. Lembre-se de que, para Foucault, o poder é produtivo: certas relações de poder dão origem ou produzem a definição de subjetividade apresentada no parágrafo anterior, relações que essa definição mascara efetivamente. Portanto, embora todos os seres racionais sejam supostamente sujeitos, a realidade da situação é que o entendimento iluminista da subjetividade excluiu um amplo grupo de pessoas, dentre as quais, por exemplo, as mulheres e o povo de terras que haviam sido colonizadas por homens brancos europeus[4]. Foucault ilustra ainda o grau em que a subjetividade está implicada nas relações de poder quando ele analisa a produção de diferentes categorias de sujeitos, bem como os processos pelos quais nós, como indivíduos, construímos a nós mesmos em, através e em oposição a essas categorias. Enfocando a Era Moderna, Foucault ilustra como o surgimento das ciências humanas (Psicologia, Antropologia, Sociologia, Biologia, Psiquiatria) durante o século XVIII tanto solidificou o entendimento iluminista da subjetividade quanto deu à luz uma pletora de novas categorias de sujeitos: os seres humanos se tornaram agora tanto os sujeitos quanto os objetos do seu próprio conhecimento. No volume I da *História da sexualidade*, por exemplo, Foucault mostra como os campos da psicologia e da psiquiatria categorizaram toda uma gama de comportamentos humanos como sexualmente desviantes, produzindo assim uma multitude de novos modos de subjetividade que permitem (se não demandam) uma intervenção social na população destinada a distinguir o comportamento "normal" do "anormal", encorajando o primeiro e inibindo (ou mesmo erradicando) o último.

Mas, como observado acima, Foucault também deixa claro que a subjetividade não é simplesmente imposta externamente. Nós assumimos e ocupamos as posições de sujeito que o nosso contexto sócio-histórico nos disponibiliza: sujeitos não são apenas feitos, nós nos fazemos. E, como o demonstram colaboradores deste volume, na medida em que fazemos a nós mesmos podemos desfazer a nós mesmos, ou fazer-nos diferentemente: podemos usar as normas e valores da nossa sociedade de novas maneiras, trabalhar na criação de formas totalmente novas de subjetividade, ou até mesmo dispensar o "sujeito" como modo de existência. "Talvez o alvo hoje em dia não seja descobrir o que somos", escreve Foucault, "mas recusar o que somos. Temos de imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste tipo de 'dilema', que é a individualização e a totalização simultâneas de estruturas de poder modernas" (1982a: 216). Ao mostrar que a própria subjetividade é um fenômeno sócio-histórico, bem como ao ilustrar os efeitos opressivos de noções prevalecentes de subjetividade, Foucault deixa claro que experimentar ser outro que não seja o que somos atualmente é não só possível, mas também uma parte integrante do ato de navegar as relações de poder de uma maneira que tanto constitua quanto sucessivamente promova a prática da liberdade.

4 Muitos feministas e filósofos de várias raças e etnias argumentaram que, na medida em que a noção iluminista de subjetividade continua a ser aderida, continua a produzir efeitos opressivos.

Negócio arriscado

Armado com um entendimento preciso da conceitualização de Foucault do poder e, portanto, das maneiras pelas quais a liberdade e a subjetividade não são opostas, mas sim interconectadas com e implicadas em relações de poder, a ênfase de Foucault no experimentar e no pensar diferentemente começa a fazer sentido, e o potencial ético e político da sua obra também começa a tomar forma. As análises de Foucault do poder, da liberdade e da subjetividade deixam claro que não ser capaz de confiar acriticamente em normas e valores existentes a fim de ganhar acesso a verdades absolutas sobre nós mesmos e o mundo no qual vivemos, ou prover-nos de um código moral que possamos seguir de modo acrítico, não nos deixa nem em um estado de niilismo epistemológico e moral, nem presos na armadilha de um perpétuo estado de dominação. Em vez disso, como Foucault o admite prontamente, levar sua obra a sério coloca-nos em um lugar opositivo em relação aos modos prevalecentes de pensamento e existência e, assim, priva-nos de "acesso a qualquer conhecimento completo e definitivo" tanto do mundo em que vivemos quanto dos "limites" da nossa habilidade de conhecer e agir dentro desse mundo (FOUCAULT, 1984a: 47). Nós estamos, como ele o coloca, "sempre na posição de começar de novo" (FOUCAULT, 1984a).

Talvez parte do que aflige os críticos de Foucault acerca da posição na qual ele nos deixa é que esta não oferece garantias e exige muito de nós. Ninguém nos diz como realizar a tarefa da liberdade. Embora Foucault possa oferecer-nos algumas "ferramentas", devemos descobrir o uso ao qual destinaremos essas ferramentas. Devemos analisar criticamente o nosso presente, identificar normas e práticas opressivas e descobrir como podemos enfrentar essas normas e práticas: simplesmente dizer-nos o que pensar e fazer minaria os aspectos emancipatórios da obra de Foucault. Além disso, Foucault encoraja-nos a refletir criticamente sobre por que desejamos que outra pessoa nos diga o que pensar e o que fazer, por que acreditamos que devemos ter normas e padrões absolutos e universais que ditem nossos pensamentos e ações, bem como sobre os efeitos desse desejo. O que é percebido pelos seus críticos como a incapacidade de Foucault de fornecer normas e padrões pelos quais pensar e viver, portanto, necessita ser visto antes como uma recusa em fazê-lo. O que significaria para nós começar a pensar e agir de maneira diferente, a "procurar na nossa reflexão aquelas coisas que nunca foram pensadas ou imaginadas?" (FOUCAULT, 1980g). "O que é bom", diz-nos Foucault,

> é algo que advém através da inovação. O bom não existe [..] em um céu atemporal, com pessoas que seriam como os astrólogos do Bem, cuja tarefa é determinar a natureza favorável das estrelas. O bem é definido por nós, é praticado, é inventado. E este é um trabalho colaborativo (FOUCAULT, 1980g).

Parte I

Poder

1

A Teoria do Poder de Foucault

Richard A. Lynch

Um passo importante no entendimento dos projetos mais amplos de Foucault é entender a sua visão do poder[1]. As análises de Foucault do poder estão simultaneamente articuladas em dois níveis, o empírico e o teórico. O primeiro nível é constituído por um exame detalhado de modos historicamente específicos de poder e como estes modos emergiram a partir de formas anteriores. Assim, ele identifica as formas modernas de poder, tais como os modos estreitamente relacionados que ele denominou "poder disciplinar" e "biopoder", e formas anteriores, pré-modernas, tais como "poder soberano". De fato, grande parte do seu trabalho sobre o poder é dedicado à tarefa de articular o surgimento de modos posteriores de poder a partir de anteriores, e suas análises do poder disciplinar, em particular, têm sido especialmente úteis para estudiosos subsequentes.

Três exemplos muito simples podem ilustrar essas formas de poder. Em primeiro lugar, imagine uma pirâmide, com um rei no topo, seus ministros no meio e os súditos do rei (o povo) na base. Se o rei emitir um édito, então os seus ministros executarão a ordem, impondo-o aos súditos do rei. Tradicionalmente, o poder tem sido entendido como "estando no topo da pirâmide"; e isso era tudo o que se entendia a seu respeito. Mas Foucault expande (de fato, reconcebe totalmente) o que constitui o poder, e mostra como esta visão tradicional pode ser situada dentro de um entendimento mais completo. Ele observou que, na realidade, o poder surge em todos

1 Um agradecimento especial a David Cylkowski, Stacy Klingler e Dianna Taylor pelas suas muito refletidas respostas a versões anteriores deste ensaio.

os tipos de relacionamentos, e pode ser construído a partir da base de uma pirâmide (ou de qualquer estrutura). Portanto, um histórico acadêmico, que é o registro dos cursos e do desempenho de um aluno, torna-se um instrumento de poder (Quantas vezes lhe foi dito que "isto constará no seu registro permanente"?), mas começa de uma observação na base da pirâmide, não de um édito do topo. Cada estudante tem um histórico, e este registro do seu desempenho, o fato de cada um ser observado (e não de a escola ter um diretor) é o que influencia o comportamento dos alunos. O histórico acadêmico é um instrumento de poder disciplinar: serve para fazer um aluno regular ou disciplinar o seu próprio desempenho e comportamento. Da mesma forma, observar quais grupos da população sejam mais susceptíveis a contrair uma doença (como o câncer de pulmão) pode levar a uma descoberta das suas causas (fumo de cigarros ou exposição a amianto). Assim como históricos acadêmicos, este terceiro tipo de poder – neste caso para salvar vidas, eliminando-se o amianto ou a inalação de fumaça – não requer um "topo da pirâmide" para funcionar. Contudo, diferentemente de um histórico acadêmico, este tipo de poder não se dirige diretamente a indivíduos particulares, mas sim a grupos de pessoas e populações como um todo. Este terceiro exemplo é uma ilustração do que Foucault chama de "biopoder".

O segundo nível das análises de Foucault (o nível "teórico") transcende particularidades históricas e é comum aos diversos modos de poder que Foucault descreveu. É neste nível que podemos apreender as características mais gerais e fundamentais do poder e de seu funcionamento, e por isso faríamos bem em abordar a obra de Foucault a partir desta perspectiva teórica.

O pensamento mais explícito de Foucault sobre o poder se desenvolveu nos anos de 1970, particularmente em duas obras publicadas, *Vigiar e punir* (1975) e *La volonté de savoir* (1976, traduzida como *História da sexualidade – Vol. I: uma introdução*), bem como em seus cursos no Collège de France entre 1974 e 1979. Vamos nos concentrar na sua apresentação mais condensada e generalizada do poder, a Parte Quatro de *La volonté de savoir*, para realizar três

tarefas. Em primeiro lugar, seremos capazes de apreender a razão pela qual as análises de Foucault podem ser chamadas de "teoria" do poder. Em segundo lugar, identificaremos as teorias do poder equivocadas que a sua análise pretende suplantar: as teorias contra as quais ele está argumentando. Em terceiro lugar, seremos capazes de articular as características básicas do poder de acordo com a teoria de Foucault: uma rede de relações de força por toda a sociedade, relações que são caracterizadas por resistência e que interagem mediante táticas locais e estratégias maiores. Uma vez que estas características servem para descrever não somente formas modernas de poder, tais como o poder disciplinar, mas também formas anteriores, elas representam a substância da Teoria do Poder de Foucault.

Uma "teoria" do poder

O que podemos chamar de uma "teoria" do poder emerge das análises feitas por Foucault, em meados da década de 1970, da psiquiatria, da prisão e da sexualidade. Essa teoria não está restrita a descrições de um período empírico ou "regime", mas descreve certas características gerais do poder e seu funcionamento através de épocas e períodos históricos.

Foucault não gostou do termo "teoria". Ele observou em *La volonté de savoir* que "o objetivo das investigações que se seguirão é mover-se menos na direção de uma 'teoria' do poder do que na direção de uma 'análise' do poder [...]" (1990a: 82 – em breve veremos como essa frase termina). Foucault enfatizou a análise em detrimento da teoria em parte porque ele estava relutante em fazer qualquer afirmação de um entendimento permanente ou completo do mundo em que vivemos. No seu curso de 1976 no Collège de France, Foucault explicou pelo menos parte da sua desconfiança para com uma teoria: "a pergunta 'o que é o poder?' é obviamente uma pergunta teórica que forneceria uma resposta para tudo, o que é exatamente o que eu não quero fazer" (2006a: 13). Somente na medida em que as teorias possam ser usadas "não teoricamente" nesse sentido – isto é, sem alegar responder a tudo – é que elas podem ser valiosas. Entretanto, ele se referia ao seu próprio projeto como uma teoria cuja

tarefa "é uma questão de formar uma grade diferente de decifração histórica *partindo de uma teoria do poder diferente*" (1990a: 90-91, ênfase adicionada)[2]. Para Foucault, então, o termo "teoria" deve ser usado com cautela; devemos abraçar a teoria apenas no sentido de "uma produção teórica que não precisa de um visto de algum regime comum para estabelecer sua validade" (1990a: 6).

Com este cuidado terminológico em mente, usarei o termo "teoria" em um sentido experimental: uma teoria é uma hipótese para organizar dados diversos, mas também é algo para ser testado e revisto ou abandonado à luz desses dados. Que uma teoria pretenda ser mais geral do que uma descrição de um único período ou época histórica é uma parte essencial do seu valor e utilidade para o nosso entendimento dos fenômenos que engloba, e é por estas razões que o termo continua a ser útil com respeito às análises de Foucault sobre o poder. Uma tal teoria não "responde a tudo"; sua garantia advém dos dados empíricos que organiza e que a sustentam, e está sujeita a revisão.

A Teoria do Poder de Foucault sugere que o poder seja onipresente, isto é, o poder pode ser encontrado em todas as interações sociais. Como ele o colocou em 1977, "parece-me que o poder *esteja* 'sempre já aí', que nunca se esteja 'fora' dele" (1980e: 141). Que o poder seja onipresente – isto é, que o poder seja coextensivo com o campo das relações sociais; que o poder esteja entrelaçado com outros tipos de relações sociais e seja revelado nelas – *não* significa que o poder funcione como uma armadilha ou gaiola, mas apenas que ele está presente em todas as nossas relações sociais, mesmo as mais íntimas e igualitárias[3]. Foucault tampouco está dizendo que todas as relações se reduzam a ou consistam em nada mais do que relações de poder[4]. O poder não "consolida tudo" ou "abraça tudo" ou "responde a tudo"; o poder sozinho pode não ser suficiente

2 O original francês está em Foucault (1976: 120): "en se donnant une autre theorie du pouvoir".

3 Essas não são necessariamente as mesmas relações.

4 Lynch (1998) oferece uma discussão mais completa da visão de Foucault sobre a onipresença do poder.

para explicar todas as relações sociais, ou cada um dos seus aspectos. Assim, a tarefa teórica de Foucault (e a conclusão da frase que deixamos acima) é trabalhar "por uma 'analítica' do poder: isto é, por uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder, e por uma determinação dos instrumentos que possibilitarão a sua análise" (1990a: 82).

Como *não* entender o poder

Foucault primeiro distingue a sua própria teoria de três concepções de poder equivocadas, insuficientes ou enganosas (cada uma das quais corresponde a uma tradição ou escola de pensamento social, como observo abaixo entre colchetes).

> [A] palavra *poder* é suscetível a levar a uma série de mal-entendidos – mal-entendidos no que respeita a sua natureza, forma e unidade. Por poder, não quero dizer "Poder" como um grupo de instituições e mecanismos que asseguram a subserviência dos cidadãos de um dado Estado [como o caracterizam muitas análises liberais]. Por poder, não quero dizer, tampouco, um modo de subjugação que, em contraste com a violência, tem a forma da regra [típica de abordagens psicanalíticas]. Finalmente, não tenho em mente um sistema geral de dominação exercida por um grupo sobre outro [ou seja, opressão de classe], um sistema cujos efeitos, através de sucessivas derivações, permeiam todo o corpo social [como em muitas perspectivas marxistas] (1990a: 92).

A preocupação de Foucault não é que essas análises sejam inteiramente inúteis, mas que, com frequência, caracterizem erroneamente uma característica acidental do poder em um contexto particular como uma característica essencial do poder em geral.

> A análise, feita em termos de poder, não deve assumir que a soberania do Estado [liberal], a forma da lei [psicanalítica] ou a unidade global de uma dominação [marxista] sejam dadas no início; ao contrário, estas são apenas as formas terminais que o poder assume (1990a, meus comentários entre colchetes).

Assim, cada uma dessas formas de poder (soberania, lei, dominação) pode, de fato, estar presente em certos contextos como formas terminais, mas nenhuma é fundamental. E a primeira tarefa

de Foucault na compreensão do poder é, portanto, desenvolver um novo método – baseado em uma teoria mais rica – que começa com as moléculas básicas das relações de poder e então avança para formas mais complexas.

A concepção equivocada mais importante é aquela que Foucault chama de um entendimento "jurídico-discursivo" do poder. Esta concepção equivocada, "profundamente enraizada na história do Ocidente", é comum a muitas "análises políticas do poder" (1990a: 83) e a abordagens da sexualidade. Seu argumento é que esta concepção equivocada, tão geralmente aceita, tem funcionado como uma máscara pela qual grande parte do funcionamento real do poder é obscurecida, assim tornando toleráveis muitos dos reais mecanismos de poder (1990a: 86).

De acordo com esta teoria "jurídico-discursiva", o poder tem cinco características principais: em primeiro lugar, o poder sempre opera negativamente, ou seja, por meio de interdições. Em segundo lugar, o poder sempre assume a forma de uma regra ou lei. Isto implica um sistema binário de permitido e proibido, legal e ilegal. Estas duas características juntas constituem a terceira: o poder opera através de um ciclo de proibição, uma lei de interdição. Por conseguinte (e a quarta), este poder manifesta-se em três formas de proibição – "afirmando que uma tal coisa não é permitida, impedindo-a de ser dita, negando que exista" (1990a: 84) – que revelam uma lógica de censura. Em quinto e último lugar, o aparato deste poder é universal e uniforme em seu modo de funcionamento:

> De cima a baixo, nas suas decisões gerais e suas intervenções capilares, quaisquer que sejam os dispositivos ou instituições nas quais se baseie, ele atua de modo uniforme e abrangente; ele opera de acordo com o mecanismo simples e interminavelmente reproduzido da lei, do tabu e da censura (1990a).

Observe como Foucault caracterizou esta uniformidade tanto "nas suas decisões gerais" quanto nas "suas intervenções capilares". Implícita nesta caracterização está uma distinção entre macroestruturas (as "decisões gerais") e micropráticas ("intervenções capilares"): uma distinção que será muito importante no desenvolvimento

do próprio entendimento do poder segundo Foucault. Lembre-se das nossas ilustrações iniciais: um histórico seria uma "intervenção capilar", enquanto estudos epidemiológicos das taxas de câncer refletem macropadrões. A análise de Foucault começa no nível micro (em *Vigiar e punir*, p. ex.) e é modificada ao abranger o nível macro (especialmente nos cursos de 1978 e 1979 no Collège de France)[5]. Que esta distinção não seja feita na perspectiva "jurídico-discursiva" é apenas mais um indício do quanto difere da própria análise de Foucault, e do quanto está equivocada e mascara o funcionamento real do poder.

Por que Foucault denomina esta visão uma representação "jurídico-discursiva" do poder? Em primeiro lugar, é jurídica porque está modelada sobre uma lei, sobre uma proibição: "trata-se de um poder [mais precisamente de uma representação do poder] cujo modelo é essencialmente jurídico, centrado em nada mais do que a declaração da lei e a operação de tabus" (1990a: 85). Mas, como Foucault deixa claro, a verdadeira operação do poder não pode ser reduzida a um modelo – a lei, o Estado ou uma dominação –, mas antes funciona em uma variedade de formas e com diversos meios ou técnicas.

Em segundo lugar, de acordo com essa visão, o poder é essencialmente discursivo: suas proibições estão vinculadas ao que se pode dizer tanto quanto ao que se pode fazer; dessa maneira, restrições à linguagem também devem funcionar como restrições à realidade e à ação – este é o coração da "lógica da censura" (1990a: 84). Embora esta visão enfatize o discurso como a principal arena na qual os efeitos do poder se manifestam, Foucault observa que os discursos estão relacionados ao poder de maneiras muito mais complicadas do que essa visão sugeriria: "Os discursos não são de uma vez por todas subservientes ao poder ou suscitados contra ele [...], um discurso pode ser tanto um instrumento quanto um efeito do poder, mas também um entrave, uma pedra de tropeço, um pon-

5 Para saber mais sobre essa mudança, cf. Lynch (2009).

to de resistência e um ponto de partida para uma estratégia oposta" (1990a: 100-101).

Consideremos outro exemplo para ilustrar esta visão "jurídico-discursiva" do poder: Será que o que você está vestindo hoje é um efeito de relações de poder? Se você escolheu suas roupas de acordo com um código de vestuário (saias devem cobrir abaixo do joelho, camisetas não devem estampar obscenidades etc.), então as suas escolhas podem ser explicadas por uma narrativa "jurídico-discursiva": uma proibição, uma lei discursiva especificou o que você podia ou não usar. Dentro dessas regras, segundo essa visão, as suas escolhas foram presumivelmente feitas sem interferência externa. Mas, quando olhamos mais de perto, essa visão não está correta: várias outras relações de poder – "capilares" (seus amigos) e "macros" (moda), bem como extralegais – quase certamente moldaram suas escolhas do que vestir. A própria Teoria do Poder de Foucault pretende substituir essas narrativas "jurídico-discursivas":

> É desta imagem que devemos nos libertar, isto é, do privilégio teórico do direito e da soberania, se quisermos analisar o poder dentro da estrutura concreta e histórica do seu funcionamento. Devemos construir uma analítica do poder que já não tome o direito como um modelo e um código (1990a: 90).

Uma visão foucaultiana do poder

Agora é hora de nos voltarmos para essa tarefa construtiva e começarmos a articular o próprio entendimento positivo de Foucault sobre o poder. A tarefa autodescrita de Foucault consiste em utilizar análises empíricas para descobrir uma nova teoria do poder, a qual, por sua vez, proporcionará uma nova estrutura para análises históricas subsequentes (e hipóteses a serem testadas nelas) (FOUCAULT, 1990a: 90-91). Ele começa assim:

> Parece-me que o poder deva ser entendido em primeira instância como [1] a multiplicidade de relações de força imanente à esfera na qual operam e que constitui a sua própria organização; como [2] o processo que, através de lutas e confrontos incessantes, as transforma, fortalece ou reverte; como [3] o apoio que essas relações de força encontram umas nas outras, formando assim uma cadeia ou um sistema ou, pelo contrário, as disjunções e contradições que as isolam umas das outras; e, por último, como [4] as estratégias nas quais surtem efeito, cuja concepção geral ou cristalização institucional está incorporada no aparato estatal, na formulação da lei, nas várias hegemonias sociais (1990a: 92-93, meus numerais).

Há muito a descompactar nesta frase. Os números entre colchetes indicam quatro aspectos principais da definição inicial de Foucault. Nós temos um conjunto de "relações de força", processos pelos quais estas relações são transformadas, sistemas ou disjunções que são constituídos pela interação dessas relações de força e estratégias maiores (ou "formas terminais") com características gerais e institucionais que emergem destas relações, processos e sistemas. Ele começa no nível micro, observando as relações locais de força, e não no nível macro das hegemonias e estados, que só podem ser plenamente entendidos como funções das relações locais. Em outras palavras, Foucault começa com os comportamentos e interações dos indivíduos ("relações locais", como históricos acadêmicos ou escolhas do que vestir) para ver como padrões maiores, e eventualmente normas ou regulamentos nacionais, crescem a partir deles.

Em primeiro lugar, então, o poder deve ser entendido no nível micro das relações de força. Foucault não é ambíguo sobre este ponto: "É nesta esfera de relações de força que devemos tentar analisar os mecanismos de poder" (1990a: 97). Mas quais são essas "relações de força" na base do poder? Com este termo, Foucault faz uma analogia explícita com a física; ele se refere, em numerosas ocasiões, por exemplo, à "microfísica do poder" (1979: 26, 1990a: 16)[6]. As relações de força parecem ser a unidade básica, o indefinido ou dado nesta abordagem do poder. Em linhas gerais, as relações de força consistem no que quer que seja, nas interações sociais de alguém, algo que o empurre, incite ou obrigue a fazer algo.

6 Devemos ter cuidado para não fazer muito caso da analogia com a física; eu não penso, p. ex., que Foucault denote que uma análise das relações sociais deva ser reduzida a equações de relações de força. Dada esta cautela, no entanto, podemos notar certas implicações da analogia.

Podemos usar a analogia para ajudar-nos a entender esta noção de relações de força como a unidade básica do poder. Na física newtoniana, a força é definida como massa vezes aceleração. A força é, portanto, a extensão em que um corpo será posto em movimento: objetos maiores (maior massa) exigirão uma força maior para começarem a se mover; uma força maior também será necessária para fazer um objeto se mover mais rapidamente (maior aceleração). O ponto importante aqui é que "força" é o que quer que sirva para colocar um objeto em movimento, *independentemente* da origem ou fonte dessa força. A força pode ser introduzida pela gravidade, pelo magnetismo ou por alguns outros meios. Sua ação, portanto, pode ser descrita independentemente de qualquer agente ou objeto particular como o "criador" dessa força. Analogamente, Foucault fala de relações de poder em termos de relações de força sem referência a uma fonte ou agente. Isso sugere que Foucault *não* pretende implicar que os indivíduos não possam agir como agentes dentro das relações de poder, mas sim chamar nossa atenção, especialmente por razões metodológicas, para as relações de força *como tais*, em vez de para agentes ou atores. Um exame mais cuidadoso das características dessas relações de força deve ajudar a tornar isso mais claro.

Recordemo-nos de que Foucault começou com a afirmação de que "o poder deve ser entendido em primeira instância como a multiplicidade de relações de força imanente à esfera na qual operam e que constitui a sua própria organização" (1990a: 92). Três características destas relações de força são, portanto, delineadas, como se segue.

Em primeiro lugar, que haja uma multiplicidade significa que encontraremos muitas diferentes relações de força se entrecruzando e se sobrepondo em nossas interações sociais. Além disso, essa multiplicidade sugere que essas relações de força não serão todas da mesma qualidade ou tipo: haverá múltiplos tipos de relações de força, que podem ter diferentes características ou impactos particulares. Para recorrer à analogia com a física novamente, poderíamos dizer que diferentes forças estarão presentes no mesmo campo, como estão a gravidade e o magnetismo, e que algumas dessas forças serão mais fortes do que outras, e algumas mais fortes em certos contextos, mas não em outros. Para tornar isso mais concreto, lembre-se (ou imagine-se) de você como um aluno de escola, e considere o que você escolhia vestir para ir à aula a cada dia. Você provavelmente considerava uma série de perspectivas diferentes – ou relações de força: O que dirão os meus melhores amigos? Alguém especial vai achar que pareço "elegante" ou "antiquado" se me vir vestido assim? (Com efeito, o que constitui "elegante" ou "antiquado" é definido através de múltiplas relações sobrepostas.) Em que "grupo" (dos "populares", dos atletas, dos cérebros, dos *punks*, dos skatistas etc.) vestir-me assim me insere? Está na moda? O que os meus pais e professores vão pensar? Está de acordo com o código de vestuário oficial da escola? A maioria ou todas essas questões provavelmente influenciaram a sua escolha – se você pretendia agradar ou incomodar qualquer um desses grupos – e elas representam as muito diferentes, mas entrecruzadas relações nas quais você decide o que vestir.

Que tipo de presença essas relações têm então? A segunda característica delineada nesta descrição é que as relações de força são "imanentes à esfera na qual operam". Que essas relações sejam "imanentes" significa que elas existam exclusivamente dentro de um determinado domínio ou discurso. Em outras palavras, elas não são concretas, como corpos, mas incorpóreas, como as leis da física. No entanto, elas estão genuinamente presentes – e, como as leis, sua presença pode ser sentida de maneiras muito concretas. A analogia com a física é novamente útil aqui. À medida que os corpos físicos interagem, eles exercem relações de gravidade, magnetismo, e assim por diante uns sobre os outros. Similarmente, as interações sociais são constantemente permeadas por essas relações de força, relações de poder. Foucault, portanto, descreve as relações de força como um "substrato": "Trata-se do substrato em movimento das relações de força que, em virtude da sua desigualdade, constantemente engendram estados de poder, mas estes últimos são sempre locais e instáveis" (1990a: 93). Ele observa, no curso de 1976, no Collège de France, que "o poder nunca é algo mais do que um relacionamento que pode e deve ser estudado apenas observando-se a interação dos ter-

mos da relação" (2006a: 168)[7]. Isso significa que as relações de poder não estão fora, mas são antes "imanentes a" outros tipos (econômico, cognitivo, sexual) de relações (1990a: 94). Assim, "o poder não é uma instituição [ou] uma estrutura", tampouco uma capacidade individual, mas antes um arranjo complexo de forças na sociedade (1990a: 93). Com a exceção de um código de vestuário explícito, nenhuma das questões que fizemos acima acerca do que vestir poderia ser respondida institucionalmente, mas elas todas têm um impacto significativo sobre o seu *status* na escola. E estamos todos bastante conscientes delas, pelo menos implicitamente. Suas escolhas do que vestir revelam, portanto, "uma situação estratégica complexa [como você quer ser percebido por vários grupos] em uma determinada sociedade [sua escola]". E assim sua autoapresentação foi moldada por relações de poder. Isso tem um corolário importante: o poder é onipresente (como discutido acima) "porque é produzido de um momento a outro, em cada ponto, ou melhor, em cada relação de um ponto a outro. O poder está em toda parte; não porque abrange tudo, mas porque vem de toda parte" (1990a: 93). Ele até mesmo molda as nossas escolhas de como nos vestir diariamente.

Assim, há uma multiplicidade de relações de força, as quais são imanentes às interações sociais. A terceira particularidade desta caracterização inicial é que essas relações de força "constituem a sua própria organização". Por um lado, essas relações de força "são os efeitos imediatos das divisões, desigualdades e desequilíbrios que ocorrem em [outros tipos de relacionamentos]" (1990a: 94). Mas, por outro lado,

> Se de fato [as relações de força] forem inteligíveis, isto não acontece porque elas sejam o efeito de uma outra instância que "as explique", mas sim porque estão completamente imbuídas de cálculo: não há poder que seja exercido sem uma série de metas e objetivos (1990a: 94-95).

Cada escola tem a sua própria distribuição de grupos sociais ou panelinhas, com desigualdades e, ocasionalmente, alianças inconstantes. Esses cálculos, essas metas e objetivos, aos quais Foucault se referirá como táticas e estratégia, constituem a organização interna das relações de poder.

Várias outras proposições também emergem dessa compreensão central do poder. Foucault delineia cinco. A primeira consiste em que, porquanto o poder emerge em relações e interações, o poder não é possuído, mas exercido. "Não se trata do 'privilégio', adquirido ou preservado, da classe dominante, mas do efeito global das suas posições estratégicas" (1990a: 26). Em jogo aqui estão dois modelos concorrentes de poder: um baseado em um contrato (posse), outro baseado em uma batalha perpétua (estratégias ou guerra). Como ele observa em *Vigiar e punir*, sua análise do poder "pressupõe que o poder exercido sobre o corpo é concebido não como uma propriedade, mas como uma estratégia [...]. Esta deve tomar como modelo uma batalha perpétua, em vez de um contrato que regula uma transação ou a conquista de um território" (1979: 26). Em segundo lugar, reiterando o ponto acerca da imanência, relações de poder não são exteriores a outras relações.

Em terceiro lugar, "o poder vem de baixo; isto é, não há nenhuma oposição binária e abrangente entre governantes e governados na raiz das relações de poder que sirva como matriz geral" (1990a: 94). Assim, o poder não é redutível a uma relação binária (não podemos reduzir todos os tipos de poder a um modelo); além disso, o poder vem de baixo (como discutido acima, existe uma multiplicidade de relações de poder; o poder emerge de uma variedade de relações sobrepostas e interligadas, e não de um indivíduo soberano).

Que o poder venha de baixo significa que não podemos entender melhor o poder olhando para monarquias ou estados, ou para o topo de qualquer cadeia de comando. Em vez disso, devemos olhar para as teias complexas de relações entrelaçadas: o que Foucault chama de "microfísica" do poder (1979: 26). O poder desenvolve-se, na primeira instância, em escolhas, comportamentos e interações específicos, locais e individuais. Estes se combinam em uma miríade de maneiras para constituir padrões sociais maiores e, eventualmente, produzir macroformas nas quais normalmente se pensa quando se

7 Nesta passagem, Foucault está fazendo uma observação sobre a história da França do século XVIII de Henri de Boulainvilliers. Mas o seu ponto aqui, na verdade, fala à própria metodologia de Foucault.

pensa em "poder" (sociedades, estados, reis) – da mesma maneira que objetos cotidianos são constituídos por átomos e moléculas. Temos, portanto, um micronível de indivíduos (técnicas disciplinares do corpo) e um macronível de populações (biopolítica).

A quarta das cinco proposições que emergem da concepção de Foucault do poder é que "as relações de poder são tanto intencionais quanto não subjetivas" (1990a: 94). Esta justaposição é, francamente, intrigante, e esta alegação levou a uma boa quantidade de mal-entendidos sobre a análise de Foucault. Em primeiro lugar, o poder é intencional: as relações de poder são "completamente imbuídas de cálculo: não há poder que seja exercido sem uma série de metas e objetivos" (1990a: 95). O que você veste diz muito sobre você e seu *status* na escola – para não mencionar o seu mais amplo *status* socioeconômico (nem todos podem pagar por rótulos de grife) –, e você escolheu intencionalmente comunicar uma série de mensagens com o seu vestuário. Foucault refere-se a essas metas e objetivos como "táticas" e "estratégias", e observa que estas são o que constitui sua "racionalidade". Mas o poder, ele insiste aqui, também é não subjetivo: "Mas isto não significa que resulte da escolha ou decisão de um sujeito individual" (1990a: 95). Tampouco, continua ele, pode ser localizado em grupos tais como o de decisores econômicos, que governam castas ou o aparelho de Estado. Nenhum aluno, ou casta social, ou administrador pode controlar o que será "bacana" ou "perdedor". Na verdade, o que é "bacana" hoje poderia ser "ultrapassado" amanhã, e um grupo de excluídos pode ascender em prestígio (ou vice-versa).

O problema aqui, o aparente paradoxo, é que, de acordo com a descrição de Foucault, o poder tem de ser exercido por alguém ou alguma coisa, mas, se é não subjetivo, não pode haver um "alguém" exercendo esse poder. Foucault parece estar apagando a agência – a capacidade de os indivíduos escolherem e agirem por si mesmos – ou, antes, localizando esta capacidade de agir em um "poder" não corpóreo, e não em indivíduos e instituições. É como se o "poder", não você, decidisse o que você está vestindo hoje. Penso que este problema possa ser resolvido com duas observações. Em primeiro

lugar, parte do seu ponto aqui é que os efeitos do exercício do poder alcançam além de quaisquer intenções ou controle do indivíduo (ou do grupo). Como já vimos, Foucault está argumentando contra a visão de que "o Estado" age como um monólito e está defendendo a importância dos microeventos, com suas ondulações e interações, a fim de compreender macrofenômenos. Isso significa que as ações locais muitas vezes têm macroconsequências inintencionais, e que o controle de alguém sobre macroprocessos será sempre limitado e incompleto. Os macrofenômenos resultam da concatenação de muitos microeventos, mas eles não são o resultado direto de qualquer ação ou escolha individual *particular*. Isto é, então, uma defesa de uma compreensão em nível sistêmico, em vez de em nível individual, das relações de poder. A distinção de Foucault entre táticas e estratégia é paralela a esta distinção micro/macro. As táticas são locais, micro (escolhas individuais acerca do que vestir hoje); e as estratégias são macro, sistêmicas (entendimentos de alcance escolar ou cultural de "elegante" e "antiquado").

A segunda observação a ser feita aqui é lógica. Entender a subjetividade como constituída (em parte) por relações de poder não é negar que sujeitos possam agir intencionalmente. Você ainda escolhe o que vestirá a cada dia, mesmo que essas escolhas sejam condicionadas e limitadas pela "situação estratégica" na qual você se encontra. Dado este problema, o *status* da subjetividade se tornará um ponto focal das investigações de Foucault em anos posteriores. Trata-se de um ponto importante, porque uma das questões fundamentais para a ação ética tem a ver com a capacidade de o indivíduo tomar decisões que não sejam "meramente" determinadas pelas relações de poder nas quais emergem – em outras palavras, uma questão de liberdade.

Esta questão pode, de fato, estar no cerne das variadas reações dos leitores às análises de Foucault. Aqueles que entendem a alegação de que os indivíduos são formados por relações de poder como constituindo uma negação da liberdade consideram que a sua visão seja sombria. Aqueles de nós, por outro lado, que encontram nas suas análises as ferramentas com as quais aumentar a nossa au-

toconsciência e, portanto, a nossa própria liberdade ouvem mananciais de esperança na sua discussão das contínuas transformações do poder através da história. (Compreendendo como "elegante" vem a ser definido e como determinados grupos são "mais elegantes" do que outros pode-se – talvez até mesmo através da própria escolha de roupas – começar a se livrar dessas categorias e grupos ou mesmo redefini-los.) No mínimo, segundo a última perspectiva, se as relações de poder forem de fato mais bem-entendidas como uma batalha necessariamente contínua, então a batalha nunca está completamente perdida.

De fato, Foucault parece antecipar esta objeção, esta preocupação com a liberdade, na quinta das cinco proposições que ele discute aqui. O poder está sempre acompanhado pela resistência; a resistência é, de fato, uma característica estrutural fundamental do poder: "Onde há poder, há resistência e, no entanto, ou antes consequentemente, esta resistência nunca está em uma posição de exterioridade em relação ao poder" (1990a: 95). Sem resistência, sem dois corpos (ou mentes) empurrando ou puxando um contra o outro, não há relação de poder. E através da resistência as relações de poder podem sempre ser alteradas.

Este quinto ponto encapsula cada um dos quatro precedentes. O poder é exercido (primeira proposição) na própria interação de força e resistência; esta interação está presente em todas as interações sociais (segunda proposição); força e resistência são manifestadas mesmo em microinterações entre indivíduos e entre estados (terceira proposição); e embora cada pessoa possa escolher entre aplicar força ou resistir, o resultado final da relação não pode ser controlado por um partido (o poder é intencional e não subjetivo – quarta proposição).

Sobre o papel da resistência na constituição do poder, a posição de Foucault não mudará. Em uma entrevista de 1984, por exemplo, Foucault reitera que "nas relações de poder há necessariamente a possibilidade de resistência, pois, se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de estratagema, de estratégias que revertam a situação –, não haveria relações de poder"

(1994: 12). Ele acrescenta que "não pode haver relações de poder a menos que os sujeitos sejam livres. [S]e há relações de poder ao longo de todo campo social é porque há liberdade em toda parte" (1994: 12).

Paremos por um momento e recordemo-nos de onde estamos na discussão. Nós começamos esta seção com uma longa citação, na qual Foucault identificou quatro principais aspectos do poder[8]. Nossa discussão até agora tem se concentrado em explicitar apenas o primeiro destes – que o poder consiste em múltiplas relações de força. (Cobrimos um grande terreno pelo caminho. Com efeito, implicitamente abordamos os outros três aspectos do poder.)

O segundo aspecto que Foucault identifica é que essas relações de força são processos, não são estáticas e estão constantemente sendo transformadas. Essas transformações assumem a forma de lutas e confrontos incessantes – entre a força original e a resistência que a acompanha – e às vezes fortalecem as relações de poder, mas às vezes as enfraquecem ou as revertem. Esses processos também produzem uma série de inter-relações e sistemas, como várias relações de poder que reforçam ou minam umas às outras (terceiro aspecto). Aqui Foucault introduz uma distinção entre táticas e estratégia: táticas são as racionalidades locais de poder em casos particulares; estratégias, por outro lado, são os padrões de poder maiores, sistêmicos ou globais. E (quarto aspecto) essas estratégias são construídas a partir de combinações e concatenações dessas táticas locais.

> [A] racionalidade do poder é caracterizada por táticas que são frequentemente bastante explícitas no nível restrito, onde estão inscritas [...] táticas que, tornando-se conectadas umas às outras, atraindo e propagando umas às outras, mas encontrando a sua base de apoio e a sua condição em outro lugar, acabam por formar sistemas abrangentes (1990a: 95).

Esses sistemas abrangentes, ou estratégias, constituem "cristalizações institucionais" a partir da interação e da combinação de relações de poder localmente fluidas, e se tornam formas terminais reconhecíveis, como o Estado e os outros tipos que ele enumerou.

8 Na página 30s.

O movimento da análise de Foucault aqui é do nível micro para o macro, do molecular para o cotidiano – de (1) relações de força específicas, individuais, passando por (2) seus processos de transformação e (3) pelas redes ou sistemas que a sua interação produz, até (4) as suas manifestações maiores, estratégicas, no Estado, na lei e em outras hegemonias, tais como a propriedade dos meios de produção. Nas formas-fim que Foucault identifica, devemos reconhecer as três tradições de análise que ele anteriormente criticou como parciais e inadequadas (o liberalismo, a psicanálise e o marxismo). Embora cada uma dessas estratégias possa ser unidimensional, as redes de poder somadas são multidimensionais e não podem ser reduzidas a um único modo estratégico, seja "jurídico-discursivo" ou algum outro. O ponto de Foucault é que, embora possa ter descrito adequadamente alguma estratégia particular (ou forma terminal) de poder, cada abordagem não consegue alcançar a forma fundamental ou operação de poder no nível molecular. Mas, como Foucault nos lembra de novo, a análise do poder deve começar não com estas formas-fim, mas com "o substrato em movimento das relações de força que, em virtude da sua desigualdade, constantemente engendram estados de poder" (1990a: 93). Observar o poder em seus efeitos locais e periféricos proporciona um novo ponto de vista a partir do qual começar um estudo do poder, o que implicará uma nova abordagem metodológica: a Teoria do Poder que acabamos de esboçar.

Um projeto em curso

Para revisar, descompactamos cerca de uma dúzia de densas páginas no cerne de *La volonté de savoir*. O que discutimos fornece apenas uma *estrutura básica*: um conjunto de pressupostos teóricos que constituem o cerne da Teoria do Poder de Foucault. Há elementos importantes desta teoria que não discutimos, e muitos aspectos da análise do poder de Foucault continuariam a evoluir ao longo da próxima década, conforme prosseguia a contínua autocrítica desse autor. Esta estrutura básica, no entanto, é consistente ao longo do desenvolvimento e da elaboração subsequente da teoria.

2

O poder disciplinar

Marcelo Hoffman

Vigiar e punir: nascimento da prisão, de Michel Foucault, publicado em 1975, contém sua exposição mais famosa e elaborada do poder disciplinar. Uma visão panorâmica das suas análises anteriores e posteriores revela, no entanto, que este conceito surgiu em estágios sobrepostos e serviu a uma variedade de propósitos. De cerca de 1973 até 1976, em análises da punição, da protopsiquiatria, da criminologia e da guerra racial, Foucault tentou articular o poder disciplinar em contraposição ao poder soberano. De cerca de 1976 até 1979, ele usou o poder disciplinar como um trampolim para delinear modalidades de poder concernentes à população, nomeadamente, biopolítica, segurança e governamentalidade. Finalmente, no início dos anos de 1980, o poder disciplinar figurava mais como um pano de fundo implícito para suas análises da subjetividade na antiguidade greco-romana e no cristianismo primitivo. A longa sombra projetada por este conceito o torna absolutamente crucial para a compreensão da trajetória do pensamento de Foucault.

Lançando mão de uma descrição complexa do poder disciplinar extraída da apresentação seminal de Foucault em *Vigiar e punir*, bem como do seu curso no Collège de France no ano letivo de 1973-1974, "O poder psiquiátrico", oferecerei uma visão geral do poder disciplinar e, em seguida, exemplificarei o exercício deste poder através dos *Princípios de administração científica*, de Frederick Winslow Taylor, publicados em 1911. Os *Princípios* de Taylor, que influenciaram os industriais americanos e europeus, bem como Lenin e Antonio Gramsci, enriquecem a nossa compreensão do poder disciplinar de duas maneiras. Em primeiro lugar, a apresentação da

administração científica no âmago dos *Princípios* reflete nada menos do que um programa disciplinar completamente desenvolvido. Com efeito, é difícil ler uma página dos *Princípios* sem perceber que Taylor permeia sua apresentação com uma aspiração completamente disciplinar. Em segundo lugar, os *Princípios* de Taylor destacam as limitações ao exercício do poder disciplinar atestando que as práticas disciplinares vinculadas à aplicação da administração científica são profundamente contestáveis. Taylor, portanto, desnaturaliza esta forma de poder, mesmo ao buscar estender o seu alcance não só dentro das fábricas, mas também dentro de "todas as atividades sociais", incluindo a administração de lares, fazendas, empresas, igrejas, instituições de caridade, universidades e agências governamentais (TAYLOR, 1967: 8).

Indivíduos sujeitados

O conceito de poder disciplinar diz respeito aos indivíduos. Como observa Foucault com referência ao que ele considera ser o exercício ideal deste poder, "nunca estamos lidando com uma massa, com um grupo, ou até mesmo, para dizer a verdade, com uma multiplicidade: *estamos exclusivamente sempre lidando com indivíduos*" (2006a: 75, ênfase adicionada). No entanto, em oposição às teorias políticas que tomam o indivíduo como algo dado com o propósito de construir soberania, como no caso notável da versão do contrato social de Thomas Hobbes, Foucault começa por mostrar que o indivíduo, em primeiro lugar, equivale a uma construção de poder disciplinar. O indivíduo é um efeito dessa forma de poder, em vez da matéria-prima sobre a qual incide. Foucault escreve: "A disciplina 'faz' indivíduos; é a técnica específica de um poder que considera os indivíduos como objetos e instrumentos do seu exercício" (1979: 170). Como uma primeira aproximação podemos, portanto, dizer que o poder disciplinar produz indivíduos como seus objetos, objetivos e instrumentos.

O poder disciplinar produz tais efeitos elegendo corpos como alvo. Eleger corpos como alvo pode não parecer terrivelmente singular, especialmente à luz da asseveração radical de Foucault de que

"o que é *essencial* em *todo* poder é que *afinal* o seu ponto de aplicação é *sempre* o corpo" (2006a: 14, ênfase adicionada). Parece ainda menos singular à luz da sua sugestão de que o poder pastoral trata o corpo como um objeto de cuidado (2007: 126-128) e de que até mesmo o poder soberano avista o corpo como um objeto de violência ou honra (2006a: 44-45). No entanto, o que distingue o poder disciplinar dessas outras modalidades de poder é o seu empenho em controlar meticulosa, exaustiva e continuamente as atividades dos corpos, de modo a constituí-los como portadores de uma relação altamente particular entre utilidade e docilidade, pela qual um acréscimo na utilidade corresponda a um acréscimo na docilidade e vice-versa. Nas palavras de Foucault, o poder disciplinar se empenha em tornar o corpo "mais obediente ao torná-lo mais útil, e vice-versa" (1979: 138). Este acréscimo implica o aumento das habilidades e aptidões dos corpos sem ao mesmo tempo permitir que essas habilidades e aptidões sirvam como uma fonte de resistência ao poder disciplinar. Esta forma de poder tenta assim resolver o problema das resistências suscitado pelos seus próprios investimentos incessantes no corpo. O poder disciplinar controla o corpo para efetuar este resultado através da produção não só de um indivíduo, mas também da individualidade, a amálgama das qualidades que tornam um indivíduo distinto dos outros (ARENDT, 1985: 454). Esta individualidade consiste em traços celulares, orgânicos, genéticos e combinatórios. Esbocemos agora a produção destes traços.

Foucault insiste em que o poder disciplinar cria uma forma celular de individualidade ao ordenar indivíduos no espaço. Ele chama esta ordenação de "a arte das distribuições". A individualidade celular repousa sobre a separação dos indivíduos uns dos outros. A arte das distribuições produz esta individualidade ao, em primeiro lugar, delimitar um espaço diferente de todos os outros através do uso de paredes ou portões, como no caso dos quartéis e das fábricas (FOUCAULT, 1979: 141-143). Ela particiona este espaço em células individuais a fim de encerrar atividades coletivas que detenham o objetivo da utilidade, tais como a deserção ou a vagabundagem. A arte das distribuições também codifica um espaço com funções

específicas para torná-lo tão útil quanto possível (1979: 143-145). Como um exemplo desta codificação, Foucault se refere à produção de tecidos estampados na fábrica Oberkampf, em Jouy. As oficinas da fábrica eram divididas em operações "para os tipógrafos, os manejadores, os coloristas, as mulheres que retocavam o desenho, os gravadores, os tintureiros" (1979: 145). Cada trabalhador ocupava um espaço definido pela sua função específica dentro do processo de produção como um todo. Por último, a arte das distribuições cria uma individualidade celular atribuindo a unidade de classe aos indivíduos. Como um exemplo de classe, Foucault discute os assentamentos dos alunos em uma sala de aula de acordo com sua idade, aproveitamento e comportamento (1979: 146-147).

Dentro desse espaço fechado o poder disciplinar produz uma individualidade orgânica ao exercer um controle sobre as atividades corporais. Essa individualidade é "orgânica" na medida em que se presta a práticas disciplinares completamente por conta própria, como que espontânea e naturalmente (1979: 155-156). O controle de atividades corporais realiza esta individualidade orgânica, em primeiro lugar, através de um invólucro temporal proporcionado pelo uso de cronogramas, os quais previnem a ociosidade ao dividirem as atividades em minutos e segundos (1979: 150-151). O controle das atividades também decompõe movimentos do corpo em um número cada vez maior de atos e indexa esses atos em imperativos temporais. Foucault identifica a prescrição da duração e do comprimento dos passos de soldados em marcha como um exemplo desta elaboração temporal do ato (1979: 151-152). O controle das atividades ainda implica uma relação entre a posição geral do corpo e seus gestos. Nesse sentido, Foucault menciona o exemplo da postura ereta dos alunos e do correto posicionamento dos seus cotovelos, queixos, mãos, pernas, dedos e estômagos como condições para a boa caligrafia (1979). O controle das atividades vai ainda mais longe, correlacionando os gestos do corpo com as partes dos objetos utilizados por ele, como no caso de gestos múltiplos empregados por um soldado para manipular o cano, a coronha, o guarda-mato, o entalhe, a moldura, a trava, a tarraxa e o martelo de um rifle (1979:

153). Finalmente, em vez de meramente prevenir a ociosidade, o controle de atividades forja uma individualidade orgânica ao usar exaustivamente o tempo.

Com as atividades do corpo controladas, o poder disciplinar passa a constituir uma forma genética de individualidade ao sujeitar o corpo à demanda por um progresso perpétuo em direção a um fim ótimo. Foucault alcunha esta demanda de "organização de gêneses". Recorrendo ao exemplo das forças armadas, ele propõe que o progresso perpétuo em direção a um fim produza uma individualidade genética das seguintes maneiras: em primeiro lugar, através da divisão do tempo em segmentos distintos, tais como períodos de prática e treinamento; em segundo lugar, através da organização destes segmentos em um plano que procede dos mais simples elementos, tais como o posicionamento dos dedos no exercício militar; em terceiro lugar, através da atribuição de um fim a estes segmentos sob a forma de um exame; e, finalmente, através da produção de uma série que atribui exercícios a cada indivíduo de acordo com a classe (1979: 157-159).

Finalmente, o poder disciplinar estabelece uma forma combinatória de individualidade caracterizada por articulações com outros corpos para a obtenção de um nível de eficiência maior do que aquele realizado pela mera soma das atividades desses corpos (1979: 167). Foucault chama esse processo de composição de forças. Esta composição dá origem a uma individualidade combinatória, em primeiro lugar, tratando corpos individuais como elementos móveis a serem conectados a outros corpos individuais, assim como à totalidade dos corpos; em segundo lugar, coordenando o tempo de cada um desses órgãos para maximizar a extração das suas forças e combiná-las com outras em prol dos melhores resultados; e, por último, por comandos que possam ser transmitidos através de sinais e que, portanto, não precisem ser verbalizados, muito menos explicados (1979: 164-167).

Agora sabemos *como* o poder disciplinar funciona e *o que* ele produz. Ele funciona distribuindo indivíduos, controlando atividades, organizando gêneses e compondo forças, e estas funções cor-

respondem, respectivamente, à produção de individualidades celulares, orgânicas, genéticas e combinatórias. No entanto, correndo o risco de traçar uma distinção demasiadamente fina, Foucault vai mais longe na sua análise para transmitir um nítido senso de como o poder disciplinar *segue* e *prossegue*. Ele atribui o sucesso deste poder a várias técnicas básicas: a observação hierárquica, o julgamento normalizador e o exame.

Se a arquitetura figura dentro da arte das distribuições como um meio de ordenar multiplicidades em indivíduos celulares, ela desempenha o papel dentro da observação hierárquica de tornar os indivíduos visíveis com o efeito abrangente de estruturar o seu comportamento. Ao tornar os indivíduos visíveis, a arquitetura serve, como escreve Foucault, "para agir sobre aqueles que ela abriga, para prover um controle sobre a sua conduta, para carregar os efeitos do poder diretamente até eles, para tornar possível conhecê-los, alterá-los" (1979: 172). Todavia, ele sugere que, fora de qualquer esquema ideal, a arquitetura sozinha não consegue tornar a visibilidade constante. O que torna esta visibilidade perpétua é a implementação de uma rede hierárquica dentro do grupo de indivíduos que ocupam um espaço arquitetônico particular. Foucault oferece muitos exemplos dessas redes. Embora não nos debrucemos sobre eles aqui (temos a oportunidade de aferir sua presença nos princípios de Taylor), é instrutivo mencionar brevemente um exemplo particularmente rico. Foucault sugere que a vigilância operasse no manicômio do início do século XIX não só mediante algum médico, mas também mediante supervisores que relatavam acerca dos pacientes, e serventes que fingiam sujeição aos pacientes ao coletarem e transmitirem informações sobre eles ao médico (2006a: 4-6). Este exemplo demonstra claramente a comunicação do olhar do topo para a base, o seu caráter manifestamente "hierárquico". No entanto, Foucault faz questão de nos lembrar que o olhar pode operar de um modo mais multidirecional, ao ponto de afetar os próprios supervisores.

> Embora a vigilância repouse sobre indivíduos, o seu funcionamento é o de uma rede de relações de cima para baixo, mas também, em certa medida, de baixo para cima e lateralmente; esta rede "mantém" o todo junto e o atravessa em sua totalidade com efeitos de poder que derivam uns dos outros: supervisores, perpetuamente supervisionados (1979: 176-177).

Tal densa rede de olhares vigilantes e multidirecionais, sem dúvida, faz com que o poder disciplinar pareça ubíquo, mas a absoluta simplicidade do seu mecanismo também o faz parecer quase imperceptível (1979: 177).

Em um mundo disciplinar, entretanto, não é suficiente ver corpos de modo a produzir a partir deles efeitos específicos. Também é preciso ser capaz de *julgá-los*. Esta modalidade de poder, portanto, depende de se normalizar o julgamento para o seu exercício continuado. Foucault indica que esta forma de julgamento consiste de características que o fazem parecer muito diferente de um julgamento, por exemplo, em tribunais criminais. Essas características estão resumidas nos termos das seguintes formas de punição: primeira, mesmo desvios mínimos do comportamento correto são punidos; segunda, uma falha em aderir às regras estabelecidas com base em regularidades observadas ao longo do tempo é punida; terceira, o exercício é usado especificamente como uma punição corretiva; quarta, a gratificação é usada em adição ao castigo para efeitos do estabelecimento de uma hierarquia de sujeitos bons e maus; e, finalmente, uma classe, entendida como o lugar ocupado nesta hierarquia, é utilizada como uma forma de punição ou recompensa (1979: 177-183). O que, em última análise, destaca-se aqui para Foucault é o conceito da norma. O poder disciplinar julga de acordo com a norma. Por "norma", no entanto, deve ser óbvio que Foucault tem em mente algo diferente de um conceito estritamente legal. Ele retrata a norma como um padrão de comportamento que permite a medição de formas deste como "normais" ou "anormais". Nas suas palavras, "a norma introduz, como um imperativo útil e como resultado de medição, todos os matizes de diferenças individuais". A norma assim estabelece a figura do "normal" como um "princípio de coerção" para a figura do "anormal" (1979: 184).

O exame combina as técnicas de observação hierárquica e julgamento normalizador em "um olhar normalizador" para conferir

mais sustentação ao exercício do poder disciplinar (1979). Este olhar, como Foucault aponta em uma fórmula esplendidamente econômica, "manifesta a sujeição daqueles que são percebidos como objetos e a objetificação daqueles que são sujeitados" (1979: 184-185). Em outras palavras, o exame vincula o exercício do poder disciplinar à formação de um saber disciplinar. E o faz de várias maneiras. Em primeiro lugar, o exame facilita o exercício do poder disciplinar ao objetivar os sujeitos mediante a observação. Como Foucault postula, "o poder disciplinar manifesta a sua potência, essencialmente, arranjando objetos. O exame é, por assim dizer, a cerimônia desta objetificação" (1979: 187). A esse respeito ele menciona a primeira revista militar de Luís XIV como uma forma de exame que produz a objetificação de sujeitos. Esta revista submeteu 18 mil soldados ao olhar de um soberano pouco visível que comandava seus exercícios (1979: 188). Em segundo lugar, o exame constitui a individualidade mediante uma forma administrativa de escrita que deixa para trás uma camada densa de documentos, como nos exemplos dos registros médicos e dos registros de alunos. Esta escrita torna possível descrever os indivíduos como objetos e supervisionar o seu desenvolvimento ou a sua falta de desenvolvimento, assim como monitorar, mediante comparação, fenômenos dentro do agregado maior da população (1979: 18, 9-91). Finalmente, o acúmulo de documentos por meio do exame forja o indivíduo como um caso definido em termos de um *status* ligado a todas as "medições", "lacunas" e "marcas" características do poder disciplinar (1979: 192).

Em termos históricos, Foucault esboça a passagem de uma sociedade (anterior ao século XVI) na qual o poder disciplinar desempenhou um papel marginal, porém crítico e inovador a partir dos confins de comunidades religiosas, para uma sociedade (a partir do século XVIII) na qual desempenhou um papel preponderante a partir de uma miríade de instituições. Neste esboço, o poder disciplinar se espalhou inicialmente através de vários "pontos de apoio" (2006a: 66) com fundamentos religiosos, tais como a educação da juventude inspirada no ideal ascético adotado pelos Irmãos da Vida Comum, com seu foco em estágios progressivos de educação, regras de reclusão, submissão a um guia e organização militar; colonização como praticada pelos jesuítas na República Guarani do Paraguai, com sua ênfase no pleno emprego do tempo, supervisão permanente e constituição celular das famílias; e, finalmente, o confinamento de elementos marginais da população sob a administração de ordens religiosas. A partir dessas posições periféricas o poder disciplinar começou a cobrir mais esferas da sociedade sem nenhum suporte religioso, aparecendo no exército por volta do final do século XVII e na classe trabalhadora do século XVIII (2006a: 66-71).

Foucault sustenta que essa formidável extensão do poder disciplinar através da superfície da sociedade refletiu um conjunto mais profundo de transformações. Em primeiro lugar, o poder disciplinar começou a funcionar como uma técnica mais para a constituição de indivíduos úteis do que para a prevenção da deserção, da ociosidade, do roubo e de outros problemas. Em segundo lugar, os mecanismos disciplinares começaram a se estender para além dos seus parâmetros institucionais a fim de produzir efeitos laterais. A este respeito Foucault menciona o exemplo bastante fascinante das escolas que utilizam informação coletada dos alunos para monitorar o comportamento dos pais. Por fim, o poder disciplinar começou a influenciar a sociedade como um todo mediante a organização de um aparelho policial preocupado com as complexidades do comportamento individual (1979: 210-216).

Estas transformações, por sua vez, foram vinculadas a amplos processos históricos em domínios econômicos, jurídicos e científicos. A generalização do poder disciplinar ocorreu no contexto do problema do século XVIII de se indexar o rápido crescimento da população no rápido crescimento dos aparelhos de produção (1979: 218-220). Ela tentou resolver esse problema oferecendo meios para administrar o crescimento do número de seres humanos e torná-los úteis. A generalização do poder disciplinar também implicou consequências para o sistema jurídico, introduzindo assimetrias que viciaram o quadro jurídico igualitário forjado no século XVIII. Como Foucault explica, o poder disciplinar estabeleceu relações de restrição entre os indivíduos, em vez de relações de obrigação contratual,

e definiu os indivíduos hierarquicamente em vez de universalmente. O jogo de tais assimetrias dentro do tempo e do espaço adequados para o exercício do poder disciplinar efetivamente suspendeu a lei (1979: 222-223). Por fim, a generalização do poder disciplinar implicou um estreitamento das relações entre poder e saber ao ponto da sua mútua constituição no século XVIII. A objetificação dos indivíduos tornou-se o meio para a sua sujeição e a sujeição dos indivíduos tornou-se o meio para a sua objetificação (1979: 224). Mediante a difusão da psicologia e da psiquiatria, o exame tornou-se encarnado em "testes, entrevistas, interrogatórios e consultas" que reproduziam relações de poder-saber mutuamente constitutivas dentro de instituições disciplinares (1979: 226-227).

Foucault encontra a "fórmula" para a generalização do exercício do poder disciplinar no projeto arquitetônico de Jeremy Bentham para a prisão modelo, o *Panóptico*, publicado em 1791 (FOUCAULT, 2006a: 41). Foucault relata que Bentham descreve o Panóptico como um edifício anelar com uma periferia interna consistente de celas contendo portas gradeadas de ferro que se abrem para o interior e janelas que se abrem para o exterior, bem como uma torre central de vários andares contendo janelas amplas com persianas e divisórias. Foucault considera este edifício a perfeita expressão do poder disciplinar por uma série de razões. Em primeiro lugar, com cada uma das células destinada a ser ocupada por apenas um preso de cada vez, o edifício produz efeitos individualizantes na sua periferia. Em segundo lugar, persianas e divisórias na torre impedem ver se alguém realmente a ocupa, garantindo o anonimato no centro. Em terceiro lugar, a luz artificial a partir da torre central, bem como a entrada de luz natural através das janelas das celas asseguram a visibilidade dos presos nas celas. Finalmente, esta visibilidade permite a escrita perpétua sobre os presos e, consequentemente, a constituição de um conhecimento administrativo sobre eles (FOUCAULT, 2006a: 75-78).

Estas características tornam o Panóptico uma magnífica máquina não apenas para sujeição, mas também para *auto*ssujeição. Ao induzir *nos* detentos uma consciência da sua própria visibilidade constante, o Panóptico os compele a estruturarem o seu próprio comportamento de acordo com o seu mecanismo de poder (FOUCAULT, 1979: 201). Notavelmente ausente deste processo ideal está qualquer dependência de violência ou ostentação de força. Notavelmente, o jogo de visibilidade facilitado por arranjos espaciais e iluminação é suficiente para tornar os presos os próprios *condutos* do mecanismo de poder corporificado no Panóptico.

Embora Bentham tenha concebido o Panóptico como uma prisão ideal para resolver o vexatório problema do pauperismo (POLANYI, 2001: 111-113), Foucault não se cansa de nos lembrar que Bentham o considerava aplicável a uma ampla gama de configurações, *além* da prisão. Como Foucault explica em nome de Bentham, "sempre que se está tratando de uma multiplicidade de indivíduos sobre os quais uma tarefa ou uma forma particular de comportamento deva ser imposta, o esquema panóptico pode ser usado" (1979: 205). Ademais, para que não pensemos que o Panóptico simplesmente permaneceu um produto da imaginação de Bentham, Foucault aponta que "Nos anos de 1830, o Panóptico se tornou o programa arquitetônico da maioria dos projetos de prisão" (1979: 249) e que outras instituições além da prisão adotaram suas disposições arquitetônicas para uma ampla variedade de propósitos. Como exemplo desta adoção, Foucault detalha todas as características panópticas da arquitetura do manicômio no início do século XIX, demonstrando que a arquitetura panóptica do edifício manicomial foi interpretada como a própria cura para a loucura (2006a: 102-107). Esta aquisição transinstitucional das disposições arquitetônicas do Panóptico intensificou a disseminação do poder disciplinar.

Por todas as razões expostas acima, quais sejam, a difusão do poder disciplinar de uma instituição para outra, bem como as suas várias transformações em uma modalidade de poder cada vez mais produtiva e prevalecente, culminando na extensão das características arquitetônicas do Panóptico, Foucault avoca o direito de falar de maneira um tanto quanto grandiloquente acerca do advento de uma "sociedade disciplinar". No entanto, seu emprego desta expressão não é desprovido de qualificação. Foucault claramente quer que ex-

traiamos da frase "sociedade disciplinar" um entendimento de uma sociedade na qual o poder disciplinar seja difundido o suficiente para interagir com outras modalidades de poder e alterá-las, em vez de um no qual ele simplesmente oblitere essas outras modalidades (1979: 216). Tais articulações complexas derivam precisamente da *incompletude* do exercício do poder disciplinar, *mesmo* no contexto de uma "sociedade disciplinar". Esta incompletude se tornará abundantemente evidente ao nos voltarmos para os *Princípios* de Taylor.

Os *Princípios* de Taylor como um programa disciplinar

No seu cerne, a administração científica proposta por Taylor em seus *Princípios* tenta aumentar a eficiência dos trabalhadores privando-os de qualquer papel no planejamento e controle do seu próprio trabalho, e colocando esses papéis diretamente nas mãos da administração. A administração científica é manifestamente disciplinar neste objetivo geral de aumentar a eficiência. No entanto, Taylor dedica a maior parte dos seus *Princípios* a ilustrar a eficácia e a superioridade da administração científica com referência a exemplos concretos tirados de uma série de atividades industriais, e é dentro das complexidades inglórias destes exemplos que a sua adoção de uma perspectiva disciplinar se torna completamente impressionante. Voltemo-nos para duas das suas ilustrações mais pertinentes.

A primeira ilustração de Taylor vem da sua experiência de tentar aumentar a quantidade de ferro gusa carregada na Bethlehem Steel Company: de 12,5 toneladas para 47 toneladas por trabalhador por dia. Taylor relata que ele buscou o aumento de quase quatro vezes dos trabalhadores sem, ao mesmo tempo, provocar sua resistência. Em suas palavras, "era ainda nosso dever velar para que este trabalho fosse feito sem provocar uma greve entre os homens" (TAYLOR, 1967: 43). Taylor aborda aqui o problema disciplinar de maximizar a utilidade, bem como a docilidade dos corpos individuais. Ele prossegue explicando que decidiu resolver esse problema, em primeiro lugar, selecionando, dos 75 trabalhadores da Bethlehem Steel, quatro capazes de carregar 47 toneladas de ferro gusa por dia. Esta seleção ocorreu com base na implantação de uma verdadeira miríade de práticas disciplinares que Taylor descreve na seguinte passagem:

> Ao lidar com operários sob este tipo de gestão, é uma regra inflexível conversar e lidar com apenas um homem de cada vez, uma vez que cada operário tem as suas próprias habilidades especiais e limitações, e uma vez que não estamos lidando com homens em massas, mas estamos tentando desenvolver cada homem individual ao seu mais alto estado de eficiência e prosperidade. Nosso primeiro passo foi, portanto, encontrar um bom operário para começar. Por isso, observamos e estudamos cuidadosamente estes 75 homens por três ou quatro dias, ao final dos quais escolhemos quatro homens que pareciam ser fisicamente capazes de manusear ferro gusa à razão de 47 toneladas por dia. Foi feito então um estudo cuidadoso de cada um desses homens. Consultamos sua história até onde foi possível, e foram feitas investigações completas quanto ao caráter, aos hábitos e à ambição de cada um deles. Finalmente selecionamos um dentre os quatro como o homem mais propenso com o qual começar (1967).

Um dos efeitos disciplinares mais óbvios nesta passagem é a individualização. Taylor nos informa sobre a importância de ter tratado os operários individualmente em vez de coletivamente, assim nos lembrando da discussão de Foucault sobre a constituição de uma individualidade "celular". No entanto, ele passa a indicar que os efeitos individualizantes buscados no processo de seleção se basearam na observação da massa de trabalhadores, e que esta observação e o conhecimento obtido a partir dela facilitaram um julgamento acerca dos trabalhadores mais aptos. Por fim, Taylor diz-nos que fez a seleção do operário mais robusto da Bethlehem Steel com base em uma investigação acerca das identidades dos quatro operários mais robustos. A individualização, a observação e a constituição de uma identidade administrativa com base no conhecimento obtido através da observação figuram todas centralmente na descrição de Taylor da seleção do operário apropriado para carregar 47 toneladas de ferro gusa por dia.

Este trabalhador acabou sendo "um pequeno holandês da Pensilvânia", apelidado de Schmidt (1967). Taylor explica que a sua

equipe selecionou Schmidt como o primeiro operário a testar o aumento do carregamento de ferro gusa porque soubera, pelas suas investigações, que Schmidt estabeleceu um valor excepcionalmente alto para o seu salário. Foi com base neste conhecimento sobre Schmidt que a equipe de Taylor o abordou, primeiro para atraí-lo com o incentivo monetário de um salário de $1.85 em vez do padrão de $1.15 por dia, e depois para informá-lo que o aumento de salário pressuporia uma obediência estrita (1967: 44-45). Taylor relata que Schmidt foi informado do seguinte em particular:

> Bem, se você é um homem de alto preço, você fará exatamente como este homem lhe disser amanhã, desde a manhã até a noite. Quando ele lhe disser para pegar um lingote e andar, você o pega e você anda, e quando ele disser para se sentar e descansar, você se senta. Você fará isso direito o dia todo. E mais, sem reclamações. Ora, um homem de alto preço faz exatamente o que lhe é dito para fazer, e sem reclamar. Você entende isso? Quando este homem lhe disser para andar, você anda; quando lhe disser para sentar, você senta, e não reclama com ele (1967: 45-46).

Como no caso da passagem anterior, várias práticas disciplinares saltam sobre nós a partir deste excerto de "conversa áspera" com Schmidt (1967: 46). A primeira destas práticas é a exaustiva regularidade dos movimentos do corpo. A pessoa encarregada de Schmidt o comandaria não apenas em relação a como trabalhar, mas também quando e como descansar de modo a trabalhar da maneira mais eficiente possível. Além disso, esta pessoa insistiria que Schmidt lhe seguisse as ordens sem qualquer "reclamação", outra vez ilustrando um relacionamento disciplinar entre o aumento da utilidade e o aumento da obediência. Neste exemplo, somos ainda lembrados do argumento de Foucault de que comandos no exercício do poder disciplinar não precisam ter como premissa nenhuma explicação. Precisam apenas "desencadear o comportamento exigido, e isso é suficiente" (1979: 166).

Aprendemos com a narrativa de Taylor que Schmidt aceitou as condições explicitadas na passagem acima e foi bem-sucedido em carregar 47 toneladas de ferro gusa por dia sob o controle minucioso

da referida pessoa da Bethlehem Steel. Presumivelmente, Schmidt poderia ter usado sua demonstrada habilidade em carregar tanto ferro gusa para extrair concessões da administração da Bethlehem Steel. No entanto, Taylor acrescenta que, sob a presença contínua de um supervisor, Schmidt "praticamente nunca deixou de trabalhar neste ritmo e de cumprir a tarefa que lhe foi definida durante os três anos que o escritor esteve na Bethlehem" (1967: 47). Ele assim nos deixa com a nítida impressão de que a aplicação da administração científica conseguiu produzir Schmidt como um indivíduo tão dócil quanto útil.

Outra ilustração que revela o caráter disciplinar da administração científica deriva da descrição de Taylor dos esforços para aumentar a produção dos escavadores da Bethlehem Steel. Ao contrário do exemplo acima, Taylor desta vez descreve o processo usado para determinar a carga adequada para a máxima produção diária dos escavadores, explicando que os experimentos e a observação de vários dos melhores escavadores levaram à descoberta de 21 libras como a carga adequada (1967: 65). Com base neste conhecimento, a Bethlehem Steel estabeleceu um procedimento de instruções complexas e manutenção de registros. Taylor se recorda da ênfase na individualização neste procedimento, ressaltando que esta ênfase foi refletida em um sistema de escrita que detalha não somente o que cada operário deve fazer em um determinado dia, e como deve fazê-lo, mas também se havia trabalhado o suficiente para ganhar o seu $1.85 no dia anterior, presumivelmente por carregar as suas 21 libras por pá. Este sistema de escrita utilizava uma norma – um trabalho equivalente a $1.85 por dia ou 21 libras por pá – para distinguir os operários normais dos anormais, com os primeiros indicados pelo recebimento de tiras de papel brancas e os últimos indicados pelo recebimento de tiras de papel amarelas. De acordo com Taylor, as consequências desta distinção eram perfeitamente claras. Os trabalhadores que recebiam tiras amarelas eram confrontados com a opção de trabalharem conforme a norma e, por conseguinte, normalizarem-se ou serem rebaixados a um tipo de trabalho correspondente aos seus comparativamente baixos níveis

de produtividade. Temos na sua discussão sobre as consequências da distribuição dessas tiras uma ilustração bastante clara e vívida do julgamento normalizador.

Taylor extrai a seguinte lição da experiência das instruções individualizadas e da manutenção de registros na Bethlehem Steel:

> Se o operário deixar de fazer sua tarefa, algum professor competente deve ser enviado para mostrar-lhe exatamente como o seu trabalho pode ser feito da melhor maneira possível, para orientá-lo, ajudá-lo e incentivá-lo e, ao mesmo tempo, para estudar suas possibilidades como operário. De modo que, no âmbito do plano que individualiza cada operário, em vez de despedir brutalmente o homem ou baixar o seu salário por deixar de executar corretamente sua tarefa imediatamente, lhe é dado o tempo e a ajuda necessários para torná-lo proficiente no seu presente emprego, ou ele é deslocado para outra classe de trabalho para a qual seja mental ou fisicamente mais adequado (1967: 69-70).

Esta prescrição é mais obviamente disciplinar em sua preferência por primeiro treinar os trabalhadores anormais individualmente, em vez de simplesmente despedi-los. O treinamento, neste exemplo, também facilita um exame íntimo das aptidões desses operários com o efeito de permitir a produção de conhecimento adicional sobre eles.

Taylor identifica o ponto de apoio para tais prescrições como uma estrutura ramificada consistente, como o era na Bethlehem Steel, de superintendentes e funcionários que planejam os detalhes finos do trabalho, preparam fichas de instrução e administram registros, subtendida por professores que trabalham intimamente com os operários para se certificarem de que estes realizam as tarefas enunciadas nas fichas de instrução, assim como por homens da sala de ferramentas, que preparam implementos padronizados para a execução destas tarefas (1967). Essa estrutura ilustra bem a rede de olhares que facilita o jogo de observação hierárquica.

A exposição de Taylor sobre a administração científica abunda de tais exemplos de poder disciplinar, mas também desnaturaliza essa modalidade de poder ao demonstrar que práticas disciplinares vinculadas à aplicação da administração científica ainda tinham

que se enraizar, e que estão sujeitas a uma grande contestação (sob o risco de insistir no óbvio, vale a pena ter em mente que, se estas práticas disciplinares tivessem se enraizado, Taylor não teria precisado compor os *Princípios*). Com efeito, Taylor pinta a sua visão de processos trabalhistas cientificamente administrados em uma tela de empregadores céticos e de uma massa de trabalhadores recalcitrantes, se não abertamente hostis. Contra a demanda disciplinar por utilidade maximizada, encontramos na narrativa de Taylor operários que ameaçam entrar em greve, que intimidam gerentes e que danificam maquinário (1967: 49-52). Taylor está agudamente consciente da perspectiva de incitar a guerra dentro dos interstícios do processo de trabalho. Por essa razão, ele adverte potenciais praticantes contra a aplicação precipitada dos seus princípios de administração científica e insiste em que apenas um período prolongado de habituação resultará na sua aplicação bem-sucedida (1967: 128-135). Parafraseando Foucault, poderíamos dizer, portanto, que o não tão distante "rugido de batalha" (FOUCAULT, 1979: 308) ressoa por toda a teoria de Taylor, sugerindo que *apenas* um conjunto de práticas profundamente contestadas sustenta o exercício de um poder disciplinar que se empenha em parecer natural e espontâneo nos próprios corpos dos indivíduos.

3
Biopoder

Chloë Taylor

O filósofo francês Michel Foucault é talvez mais bem conhecido como um teórico do poder. Foucault analisou vários tipos diferentes de poder, incluindo o poder soberano, o poder disciplinar e o objeto do presente capítulo: o biopoder. No que se segue, primeiro fornecerei uma visão geral do biopoder tal como Foucault o concebe. Esta visão geral distinguirá o biopoder dos poderes soberano e disciplinar, identificará e discutirá características distintivas do biopoder e fornecerá exemplos que ilustrem essas características. A última seção do capítulo se ocupa de um exemplo estendido de uma ocorrência particular de biopoder nas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas.

Poderes de vida e morte: do poder soberano ao biopoder

Na *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1990a) e no seu curso de 1975-1976 no Collège de France, "A sociedade deve ser defendida" (2003), Foucault descreve o biopoder como um poder que se apropria da vida humana. Em ambas as obras Foucault traça a mudança do poder clássico, jurídico-legal ou soberano para duas formas tipicamente modernas de poder, o poder disciplinar e o biopoder, como uma mudança de um direito de morte para um poder sobre a vida: "na teoria clássica da soberania, o direito de vida e morte era um dos atributos básicos da soberania [...]. O direito de soberania era o direito de tirar a vida ou deixar viver. E então este novo direito é estabelecido: o direito de fazer viver e de deixar morrer" (2003: 240-241). O poder soberano é um poder que deduz. Trata-se do direito de tirar não somente vida, mas riqueza, serviços,

trabalho e produtos. O seu único poder sobre a vida consiste em apoderar-se dessa vida, terminá-la, empobrecê-la ou escravizá-la; aquilo de que ele não se apodera ele deixa em paz. O direito do poder soberano sobre a vida é meramente o direito de subtração, não de regulação ou controle. Como Foucault escreve:

> O soberano exercia o seu direito de vida apenas ao exercer o seu direito de matar, ou abstendo-se de matar; ele evidenciava o seu poder sobre a vida somente através da morte que ele era capaz de exigir. O direito que era formulado como o "poder de vida e morte" era, na realidade, o direito de *tirar* a vida ou *deixar* viver. O seu símbolo, afinal, era a espada (1990a: 136, ênfase adicionada).

O teórico do poder soberano do século XVII, Thomas Hobbes, ilustra os pontos de Foucault:

> Porquanto não há comunidade no mundo onde haja regras suficientes estabelecidas para a regulação de todas as ações e palavras dos homens (qual seja algo impossível): segue-se necessariamente que em todos os tipos de ações preteridas pelas leis os homens têm a liberdade de fazerem o que as suas próprias razões sugerirem para o maior proveito de si próprios (1986: 264).

Hobbes observa em particular que seria grotesco para um soberano tentar regular as dimensões corporais da existência de um súdito e, por conseguinte, nenhuma aliança com o soberano poderia estar preocupada com esses aspectos da vida de um súdito. Hobbes argumenta que, no que concerne à "liberdade corporal", súditos de qualquer comunidade são livres: "Pois, se tomarmos a liberdade no sentido próprio, como liberdade corporal, isto é, liberdade de cadeias e prisão, seria assaz absurdo, para os homens, clamarem, como o fazem, pela liberdade que tão manifestamente desfrutam" (1986). A liberdade dos súditos, para Hobbes, consiste naqueles aspectos da vida a respeito dos quais não há nenhum pacto com o soberano. Para Hobbes, seria absurdo imaginar certos aspectos mundanos da vida, como a liberdade sobre o próprio corpo e a vida privada, sendo o objeto de tais pactos. Hobbes simplesmente não pode imaginar que esses sejam do interesse do rei ou da comunidade, ou mecanismos de poder que possam funcionar neste nível. Ele desenvolve:

> A liberdade dos súditos está, portanto, somente naquilo que, ao regular as suas ações, o soberano tiver preterido: tal como a liberdade de comprar e vender, ou de contratar; de escolher a própria morada, a própria dieta, a própria profissão, e de instruir os filhos da maneira que julgar conveniente, e assim por diante (1986).

Hobbes acrescenta que "as leis não têm poder [...]. Sem uma espada nas mãos de um homem, ou homens, para fazer com que essas leis sejam cumpridas" (1986). E ele assume que preocupações tais como habitação, dieta e assistência à infância nunca poderiam justificar o manejo de uma espada ou o exercício da lei. O poder soberano é, portanto, tanto para Hobbes quanto para Foucault, um poder jurídico-legal de matar que deixa a vida diária do corpo em paz, e seu símbolo é a espada ou a ameaça de morte. Nos domínios nos quais alguém não manejaria uma espada ou exerceria a força da lei, alguém é livre ou escapa do poder. Em particular, Hobbes pensa que os nossos corpos sejam livres, ou que tenhamos "liberdade corporal", a menos que o soberano nos tenha literalmente acorrentados.

Em contraste com o poder soberano, que poderia "*tirar a vida* ou *deixar viver*", o biopoder é o poder de "*promover a vida* ou *desautorizá-la* ao ponto da morte" (FOUCAULT, 1990a: 138, ênfase adicionada). Foucault escreve:

> O poder já não estaria lidando simplesmente com súditos legais sobre os quais o domínio supremo era a morte, mas com seres vivos, e o domínio que poderia exercer sobre eles teria de ser aplicado ao nível da própria vida: foi a assunção do controle da vida, mais do que a ameaça de morte, que conferiu ao poder o acesso até o corpo (1990a: 142-143).

Hobbes considera que os aspectos corporais da vida, tais como a moradia (morada), os desejos (o que queremos comprar e consumir), o cuidado do corpo (dieta) e a assistência à infância e a educação estejam fora dos interesses do soberano e, por conseguinte, livres. No entanto, para Foucault, esses aspectos se tornam alguns dos locais privilegiados dos mecanismos do biopoder, indicando uma transformação do poder que Hobbes teria considerado "uma coisa

impossível"[1]. O biopoder é capaz de acessar o corpo porque funciona através de normas em vez de leis, porque é internalizado por sujeitos em vez de exercido de cima mediante atos ou ameaças de violência, e porque está disperso por toda a sociedade em vez de localizado em um único indivíduo ou organismo do governo. Enquanto o poder soberano que Hobbes descreve só podia apoderar-se da vida ou matar, Foucault escreve sobre "uma transformação muito profunda destes mecanismos de poder", na qual a "dedução" seria substituída por um poder "que opera para incitar, reforçar, controlar, monitorar, otimizar e organizar as forças sob ele: um poder inclinado a gerar forças, a fazê-las crescer e ordená-las, em vez de um poder dedicado a impedi-las, submetê-las ou destruí-las" (1990a: 136).

Dois níveis de biopoder: disciplina e regulação

No seu curso de 1977-1978 no Collège de France, "Segurança, território, população", Foucault toma o exemplo de uma proibição, como "não roubar" ou "não assassinar", a fim de ilustrar as diferenças entre poder soberano, disciplina e biopoder de uma forma simples (FOUCAULT, 2007). Sob o poder soberano, que predominou até o final do século XVII, quando Hobbes estava escrevendo, um indivíduo que transgredisse essas proibições do roubo e do assassinato seria submetido à lei e punido exclusivamente com base no seu crime; ele poderia, por exemplo, ser executado, exilado ou multado. Sob o poder disciplinar, que surgiu no século XVIII, o criminoso ainda seria submetido à lei ou punido; no entanto, já não seria meramente o seu crime que estaria em questão. Em vez disso, o poder agora estará pelo menos igualmente interessado no caráter do ladrão ou do assassino. Quererá conhecer as condições, tanto materiais quanto psicológicas, sob as quais o indivíduo cometeu seu crime. Esta informação será considerada importante para prever e in-

1 Para um estudo foucaultiano de como o biopoder e a disciplina controlam o cuidado do corpo, cf. Bartky (1988). Para saber como o poder disciplinar controla a dieta, cf. Bordo (2003) e Heyes (2006). Para um estudo foucaultiano de como o biopoder controla escolhas e oportunidades de habitação e a criação e educação de crianças, cf. Feder (1996, 2007).

tervir na probabilidade de o criminoso reincidir. A fim de antever e controlar as chances de reincidência do indivíduo, o criminoso deve ser submetido a exames psicológicos, vigilância e práticas reabilitativas desconhecidas sob o poder soberano. Por esta razão, a punição é menos propensa a pôr fim à vida do criminoso e mais propensa a controlar a sua vida mediante táticas tais como a prisão, o tratamento psiquiátrico, a liberdade condicional e a liberdade vigiada. Finalmente, sob o biopoder, que emergiu no final do século XVIII, o foco e o alvo do poder tornam-se o número de roubos e assassinatos que ocorrem na população. O poder agora se interessa por saber se as taxas de criminalidade estão subindo ou caindo, em quais grupos demográficos determinados crimes são predominantes e como as taxas de criminalidade podem ser controladas ou reguladas otimamente. Embora muitas das mesmas táticas sejam empregadas tanto sob o biopoder quanto sob o poder disciplinar, o foco agora estará sobre a população, e não sobre o indivíduo.

Se às vezes Foucault descreve a disciplina e o biopoder como duas formas de poder distintas (ainda que se entrecruzem e se sobreponham)[2], em outras vezes ele inclui a disciplina no biopoder ou descreve a disciplina como um dos dois níveis nos quais o biopoder funciona. O biopoder é um poder sobre o *bios* ou a vida, e as vidas podem ser administradas tanto na esfera individual quanto na de grupo. Enquanto em um nível instituições disciplinares, tais como escolas, oficinas, prisões e hospitais psiquiátricos, visam os corpos individuais à medida que se desviam das normas, em outro nível o Estado está preocupado em conhecer e administrar as normas da população como um todo e, portanto, em entender e regular "os problemas da natalidade, da longevidade, da saúde pública, da habitação e da migração" (FOUCAULT, 1990a: 140). O poder disciplinar funciona principalmente através das instituições, enquanto o biopoder funciona principalmente através do Estado, embora o Estado também esteja envolvido em muitas instituições, tais como a prisão.

2 Na segunda e na terceira palestras de "Segurança, território, população", Foucault contrasta os mecanismos disciplinares e as medidas de segurança voltadas para o nível de população que, no início da primeira palestra, ele chama, "de modo um tanto quanto vago, de biopoder" (2007: 1).

Na *História da sexualidade I: a vontade de saber*, Foucault escreve sobre o biopoder:

> este poder sobre a vida evoluiu em duas formas básicas; entretanto, estas duas formas não eram antitéticas; elas constituíam antes dois polos de desenvolvimento ligados um ao outro por todo um conjunto intermediário de relações. Um destes polos – o primeiro a ser formado, ao que parece – se concentrou no corpo como uma máquina: sua disciplina, a otimização das suas capacidades, a extorsão das suas forças, o aumento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, sua integração em sistemas de controle de eficiência e econômico, tudo isso foi assegurado pelos procedimentos de poder que caracterizaram as *disciplinas: uma anatomopolítica do corpo humano*. O segundo, formado um pouco mais tarde, enfocou o corpo da espécie, o corpo imbuído da mecânica da vida e que serve de base aos processos biológicos: propagação, nascimentos e mortalidade, o nível de saúde, expectativa de vida e longevidade, com todas as condições que os podem fazer variar. Sua supervisão foi efetuada mediante uma série inteira de intervenções e *controles regulatórios: uma biopolítica da população* (1990a: 139, ênfase adicionada).

A disciplina pode, portanto, ser vista como biopoder ao visar o corpo individual, enquanto outro nível de biopoder visa o corpo-espécie. Foucault descreverá esses dois níveis como "os dois polos em torno dos quais a organização do poder sobre a vida foi implantada" (1990a). Esses dois níveis de poder estão necessariamente entrelaçados, uma vez que corpos compõem populações e populações são compostas de corpos individuais. Em *A sociedade deve ser defendida*, Foucault insiste em que uma biopolítica da população:

> não exclui a tecnologia disciplinar, mas se enquadra nela, a integra, a modifica até certo ponto e, acima de tudo, a usa como que se infiltrando nela, se embutindo em técnicas disciplinares existentes. Esta nova técnica não simplesmente acaba com a técnica disciplinar, porque existe em um nível diferente, em uma escala diferente, e porque tem uma área de movimentação diferente, e faz uso de instrumentos muito diferentes (2003: 242).

Uma maneira de conceitualizar o ponto desta passagem é dizer que a disciplina é a microtecnologia e a biopolítica é a macrotecnologia do mesmo poder sobre a vida. A tabela 3.1 esquematiza as distinções entre estes dois níveis de biopoder.

Tabela 3.1 Dois níveis de biopoder

Tipo	Alvo	Objetivo	Instituições	Táticas
Poder regulador (biopolítica)	Populações, espécies, raça	Saber/poder e controle da população	O Estado	Estudos e práticas de demógrafos, sociólogos, economistas, intervenções na taxa de natalidade, longevidade, saúde pública, moradia, migração
Poder disciplinar (anatomopolítica)	Indivíduos, corpos	Conhecimento/ poder e subjugação de corpos	Escolas, exércitos, prisões, asilos, hospitais, oficinas	Estudos e práticas de criminologistas, psicólogos, psiquiatras, educadores, aprendizes, testes, educação, treinamento

Administrando a vida: do censo à sexualidade

O biopoder administra a vida ao invés de ameaçar tirá-la. A fim de administrar a vida, é importante para o Estado obter previsões e estimativas estatísticas concernentes a fatores demográficos tais como taxas de fertilidade, natalidade, imigração, habitação e mortalidade (FOUCAULT, 1990a: 25). Por esta razão, um momento importante na história do biopoder é o desenvolvimento do censo moderno. Embora inventários de chefes de família, propriedades e homens que pudessem prestar serviço militar fossem feitos em Roma, China, Palestina, Babilônia, Pérsia e Egito antigos, eles eram quase desconhecidos durante a Idade Média (uma exceção sendo o *Domesday Book* de Guilherme o Conquistador), e diferiam do censo moderno por não tentarem reunir informações sobre a totalidade da população, mas apenas sobre tipos específicos de indivíduos: aqueles que podiam ser tributados, alistados ou forçados a trabalhar. A ideia de enumerar a totalidade de uma população só foi introduzida nos países ocidentais no final do século XVII e tornou-se cada vez mais detalhada nos séculos seguintes. Logo, o censo assegurou dados sobre datas e locais de nascimento, estado civil e ocupações. Os estados modernos reconheceram a necessidade de entender as características, estruturas e tendências das suas populações a fim de gerenciá-las ou para compensar o que não podiam controlar.

Um assunto de preocupação biopolítica é a idade de uma população, "junto a toda uma série de problemas econômicos e políticos relacionados" (FOUCAULT, 2003: 243). O Estado está preocupado com previsões demográficas que preveem um "enfraquecimento da força da população, um encurtamento da semana de trabalho, energia desperdiçada, e custo de dinheiro [...]" (2003: 244). Frequentemente ouvimos sobre o envelhecimento da geração *baby boomer*, por exemplo, quando, sem precedente, segmentos da população se retirarão da força de trabalho e necessitarão de caros cuidados geriátricos. Um "enfraquecimento", tanto da força de trabalho quanto de recursos médicos, é previsto como resultado e precisa ser compensado, enquanto aposentadoria e instalações de cuidados geriátricos precisam ser estabelecidas e munidas de pessoal em antecipação a esse evento.

Outra área de estudo e intervenção biopolítica é a saúde e a sobrevivência de neonatos, gerenciada, por exemplo, através de campanhas de incentivo à amamentação subvencionadas pelo governo (cf. KUKLA, 2005, caps. 2, 5). Os estados também podem estar preocupados com que tipos de bebês nascem, ou em que grupos demográficos nascem. A província franco-canadense de Quebec tem um profundo interesse em manter a língua francesa viva em seu território, por exemplo, e, portanto, está particularmente preocupada com o aumento da sua população francófona. Uma vez que o censo revela que os franco-canadenses têm menos filhos do que os anglo-canadenses, "alofones" e imigrantes, a província compensa esse cenário com políticas pró-natais, promovendo a imigração dos países francófonos (através de incentivos financeiros) e a imigração

em geral (através de atrações, tais como creches baratas), ao mesmo tempo em que obriga as crianças de famílias não francófonas a frequentar escolas de língua francesa.

Como escreve Foucault na *História da sexualidade*:

> No coração deste problema econômico e político da população estava o sexo [...]. Era essencial que o Estado conhecesse o que estava acontecendo com o sexo dos seus cidadãos, e o uso que faziam dele [...]. Entre o Estado e o indivíduo, o sexo tornou-se um problema, e não menos do que uma questão pública (1990a: 26).

Embora os atos sexuais não reprodutivos tenham sido considerados pecaminosos por muito tempo, desde o século XVIII passaram a ser vistos como uma ameaça à sociedade. No nível disciplinar, os indivíduos envolvidos em atos sexuais não reprodutivos e as mulheres desinteressadas por sexo procriador eram medicamente tratados por perversão, frigidez e disfunção sexual. No nível biopolítico, atos sexuais não reprodutivos e a rejeição da sexualidade reprodutiva são questões que precisam ser gerenciadas. É necessário saber qual proporção da população está envolvida em atos sexuais específicos ou usando anticoncepcionais, a fim de intervir nestes comportamentos ou compensá-los. Enquanto, em alguns segmentos da sociedade, o Estado está preocupado em promover a procriação e, portanto, prover incentivos à paternidade e à maternidade, em outros segmentos da população o Estado está preocupado em conter e prevenir a procriação. Em particular, certos grupos – como as mulheres solteiras, os pobres, os criminosos e os doentes ou deficientes mentais ou físicos – foram considerados (e em alguns casos continuam a ser considerados) inaptos para procriar ou criar filhos[3].

Como estes casos demonstram, o sexo é importante em ambos os níveis de biopoder, concernindo, como o faz, tanto ao uso do próprio corpo pelo indivíduo quanto ao crescimento e à saúde da população. Como Foucault observa: "A sexualidade existe no ponto

3 Cf. Kukla (2005, caps. 2, 5). Para uma discussão prolongada das intervenções biopolíticas na taxa de natalidade entre esses grupos demográficos nos Estados Unidos, cf. McWhorter (2009).

onde o corpo e a população se encontram. E, portanto, se trata de uma questão de disciplina, mas também de uma questão de regulação" (2003: 251-252).

> O sexo era um meio de acesso tanto à vida do corpo quanto à vida das espécies. Foi empregado como um padrão para as disciplinas e como uma base para regulações. É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi procurada nos mínimos detalhes das existências individuais [...]. Mas também se a vê tornando-se o tema de operações políticas, intervenções econômicas (por meio de incitamentos ou impedimentos à procriação) e campanhas ideológicas para elevar os padrões de moralidade e responsabilidade: foi apresentada como um índice da força de uma sociedade, revelando tanto a sua energia política quanto o seu vigor biológico. Espalhada de um polo ao outro desta tecnologia do sexo estava toda uma série de diferentes táticas que combinavam, em proporções variadas, o objetivo de disciplinar o corpo e o de regular as populações (1990a: 146).

Longe de ser algo que tenhamos recentemente libertado (ou que ainda lutemos para libertar) de um poder arcaico e repressivo, Foucault argumenta que o sexo é, de fato, um lugar privilegiado e, de fato, um produto dos funcionamentos de formas modernas de poder.

A morte na era da biopolítica

Em contraste com o sexo, Foucault argumenta que a morte recuou de vista, tornando-se privada e oculta. Enquanto o poder soberano implicava o direito de impor a morte, os objetivos do biopoder são promover e administrar a vida, e assim a morte se torna um "escândalo". Sob o poder soberano, a morte foi ritualizada como o momento de passar de uma autoridade soberana para a próxima. A morte era a expressão máxima do poder do soberano e foi transformada em um espetáculo público sempre que este poder precisava ser afirmado. Em contraste, sob o biopoder, a morte é o momento em que escapamos do poder (FOUCAULT, 2003: 248). Foucault escreve sobre a "desqualificação da morte" na era biopolítica, e observa que a "grande ritualização pública da morte gradualmente começou a

desaparecer" (2003: 247). Por esta razão o suicídio era ilegal sob o poder soberano, percebido como um confisco do poder do rei de tirar a vida, enquanto hoje é um problema médico, um segredo vergonhoso e uma ameaça desconcertante. Como uma fuga do poder biodisciplinar, o suicídio é descrito por Foucault como um ato subversivo de resistência em obras como *Eu, Pierre Rivière...* (1982b) e *Herculine Barbin* (1980a).

Uma manifestação da mudança do poder soberano de matar para o interesse biopolítico na promoção da vida é que a pena capital veio a ser contestada no período moderno, e novas formas de punição foram inventadas para substituí-la, mais notavelmente a prisão. Embora a pena de morte tenha sido abolida na maioria das democracias ocidentais na década de 1970, a sua prática há muito se tornara rara. Naqueles lugares onde ainda é legal e regularmente praticada, como os Estados Unidos, é amplamente criticada como atrasada e anacrônica[4]. Em épocas anteriores, a execução por assassinato ou roubo era entendida como castigo por ter violado a lei do soberano e por minar o seu poder. O crime era concebido como um ataque pessoal ao soberano, em vez de às vítimas individuais do crime ou à segurança da população como um todo. A punição era o contra-ataque do soberano, sua reafirmação de poder. Em contraste, a visão atual da punição é a de um "pagamento do débito que se tem para com a sociedade", enquanto as execuções, onde ainda são permitidas, são justificadas em nome da segurança. Um criminoso condenado à morte deve ser percebido como uma ameaça para a população, em vez de para o poder do governante. Por essa razão, assassinos seriais são executados nos Estados Unidos hoje, mas os oponentes políticos do presidente não.

Pena capital à parte, há pouco controle direto sobre a morte sob o biopoder. Como observa Foucault, temos agora o poder de manter as pessoas vivas, quando elas deveriam estar mortas, e de decidir quando "deixá-las morrer", ou de regular suas vidas mesmo depois, biologicamente falando, de elas deverem estar mortas (2003: 248-

4 Bedau, "The Case Against Death Penalty" ("O argumento contra a pena de morte") [Disponível em www.skepticfiles.org/aclu/case_ aga.htm].

249). Podemos, portanto, escolher parar de administrar a vida de um indivíduo deixando-o morrer, ou não promover certas vidas, para começar, mas isso não é a mesma coisa que o direito soberano de matar. Embora uma pessoa possa ser autorizada a morrer ou sua vida possa ser rejeitada ao ponto da morte, e embora o Estado monitore a taxa de morbidade, você pode ter certeza de que a sua morte não será reivindicada pelo Estado, e de que a sua vida será administrada, mas não tomada. Esta é a razão pela qual a morte é agora privatizada – está, de acordo com Foucault, "fora da relação de poder" (2003: 248). Embora afirmemos que o sexo seja silenciado e reprimido, Foucault argumenta convincentemente ao longo da *História da sexualidade* que este não é o caso, e que, de fato, falamos de sexo mais do que de qualquer outra coisa; por outro lado, a morte hoje é verdadeiramente um tabu.

Foucault pensa que a ironia dessa "desqualificação da morte" seja que as guerras são mais sangrentas do que nunca, mas justificadas em nome da vida. Ele escreve:

> No entanto, as guerras nunca foram tão sangrentas quanto têm sido desde o século XIX e, salvo exceções, nunca antes regimes infligiram tais holocaustos sobre as suas próprias populações. Mas este formidável poder de morte [...] agora se apresenta como a contrapartida de um poder que exerce uma influência positiva sobre a vida, que se esforça em administrá-la, otimizá-la e multiplicá-la [...]. Guerras já não são travadas em nome de um soberano que deva ser defendido; elas são travadas em nome da existência de todos; populações inteiras são mobilizadas com o propósito da matança em nome da necessidade de vida: massacres tornaram-se vitais (1990a: 137).

O holocausto dos judeus, o extermínio dos ciganos e a "eutanásia" dos doentes mentais e das pessoas com deficiências de desenvolvimento foram justificados sob o regime nazista como "higiene racial", necessária ou benéfica para o florescimento alemão. A propaganda nazista representava os judeus como uma praga de ratos que constituía uma ameaça para o bem-estar alemão, e apresentava os cuidados médicos para os doentes mentais e os deficientes como um sorvedouro dos recursos alemães que seriam melhor utilizados

em favor daqueles aptos a sobreviver. Com efeito, apesar da "desqualificação da morte" na Era Moderna, Foucault argumenta que haverá mais genocídios sob o biopoder do que sob o poder soberano, porque o biopoder quer administrar a saúde das populações. Quando combinada com o racismo, essa administração passa a ser formulada como uma preocupação com a pureza racial de um povo. Em *A sociedade deve ser defendida*, Foucault argumenta que o biopoder é quase *necessariamente* racista, uma vez que o racismo, amplamente interpretado, é uma "condição prévia indispensável" que confere ao Estado o poder de matar (2003: 256)[5]. Sob tais condições, erradicar subgrupos dessa população é percebido como uma forma justificável de administrar e proteger um povo. Foucault escreve: "Se o genocídio for, de fato, o sonho dos poderes modernos, isto não se dá por causa de um recente retorno do antigo direito de matar; se dá porque o poder é situado e exercido no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos em grande escala da população" (1990a: 137).

Podemos tomar o exemplo da recente invasão do Iraque liderada pelos Estados Unidos para ilustrar a maneira pela qual o Estado biopolítico moderno justifica assassinatos em massa em nome da vida, e tanto produz quanto explora o racismo a fim de fazê-lo. As justificativas originais para essa invasão envolvem alegações de que o Iraque tinha armas de destruição em massa e era afiliado à Al-Qaeda. As administrações de Bush e de Blair sugeriram que o Iraque usaria suas armas de destruição em massa para atacar os Estados Unidos e seus aliados, associados como estavam aos ataques de 11/09. O racismo antimuçulmano e antiárabe abundou neste período nos Estados Unidos e foi explorado nos argumentos para invadir o Iraque. Dessa maneira, o Iraque foi apresentado como uma ameaça racializada à existência americana ou ao modo de vida ocidental, e a invasão deste país foi considerada necessária para proteger a vida nas democracias ocidentais. Quando nenhuma arma de destruição em massa e nenhuma associação à Al-Qaeda foram encontradas, as administrações de Bush e de Blair mudaram de

5 Foucault escreve sobre "o racismo contra o anormal" nesta palestra e, portanto, não se limita ao racismo baseado na cor da pele ao fazer essas afirmações.

táticas, enfatizando as matanças e massacres que Saddam Hussein havia cometido contra o seu próprio povo, assim como a opressão de mulheres e meninas no Afeganistão é explorada para justificar as incursões militares neste país. Com o tempo, essas guerras são reformuladas como missões humanitárias, realizadas não somente para proteger vidas no Ocidente, mas para salvar vidas inocentes no Oriente. Embora os críticos apontem que os supostos desejos de salvar vidas iraquianas e de libertar mulheres oprimidas sejam pretextos, o ponto importante é que agora precisamos de pretextos como esses a fim de justificar a guerra. Já não perseguimos invasões militares visando manifestamente a glória, o ganho ou a conquista, ou para defender a honra do soberano. Enquanto os antigos romanos podiam invadir um país estrangeiro com o propósito indisfarçado de ocupar um território, escravizar um povo e ter acesso a recursos, hoje devemos mascarar nossos massacres como esforços humanitários, mesmo enquanto provocam as mortes de milhares de civis, transformam outros milhões em refugiados e imediatamente asseguram os campos de petróleo.

Darwinismo social e eugenia

No século XIX, europeus e norte-americanos lidaram com os efeitos do aumento da urbanização, inclusive o crescimento constante de favelas habitadas por uma subclasse de indigentes, prostitutas e ladrões, muitos dos quais estavam doentes e eram considerados pela classe média como preguiçosos e imorais. As taxas de crime, doença mental, alcoolismo, promiscuidade e prostituição eram comuns neste segmento da população, o qual, aliás, estava se reproduzindo mais rapidamente do que a classe média. O resultado foi um medo crescente dentre a burguesia de que a "escória" da sociedade acabasse por ultrapassá-la. As classes médias dos países ocidentais começaram a suspeitar de que a sua raça estivesse se degenerando, tanto porque não estavam se reproduzindo rápido o suficiente quanto porque a classe mais baixa estava a se reproduzir muito rapidamente. Esses receios foram exacerbados na Grã-Bretanha, quando estudos dos registros de altura, peso e saúde dos soldados ao longo do século XIX sugeriram "uma degeneração física progressiva

da raça" (CHILDS, 2001: 1). A exploração europeia de países não ocidentais também confrontou os europeus com raças que eles consideravam inferiores, mas que, porque deviam ter uma ascendência comum com os europeus em Adão e Eva, acreditava-se que tivessem se degenerado ao longo do tempo, decaindo de sua nobreza original (CHILDS, 2001). A possibilidade de uma degeneração racial em âmbito nacional foi, portanto, considerada, e aumentou a ansiedade de que os europeus pudessem descer ao nível dessas "raças inferiores" se os padrões de procriação não fossem controlados.

Em resposta a esses medos, a ciência da eugenia nasceu no final do século XIX, na Grã-Bretanha, com as obras do estatístico Francis Galton, e atingiu a sua culminância na primeira metade do século XX, em todo o mundo ocidental. Galton se baseou na Teoria da Seleção Natural do seu primo Charles Darwin, e argumentou que as sociedades humanas estavam impedindo a seleção natural ou a "sobrevivência do mais apto" ao proteger os doentes, os pobres e os fracos mediante programas de assistência social, ajuda humanitária e cuidados médicos. Ele cunhou o termo "eugenia" da raiz grega *eu* (bom ou bem) e *genēs* (nascer), e descreveu a ciência como "o estudo de todas as agências sob o controle humano que possam melhorar ou prejudicar a qualidade racial das gerações futuras" (BLACK, 2004: 18). Os darwinistas sociais argumentavam que a "sobrevivência dos mais aptos" dentre os seres humanos aconteceria naturalmente se os sistemas de assistência social fossem simplesmente suprimidos: embora os pobres continuassem a ter mais filhos do que as classes médias, isso seria compensado por taxas de mortalidade mais elevadas resultantes da pobreza e da falta de cuidados médicos. Como um darwinista social, Herbert Spencer, explica:

> Parece difícil que uma imperícia [...] deva implicar a fome do artesão. Parece difícil que um trabalhador incapacitado por doença [...] deva ter de suportar as privações resultantes. Parece difícil que viúvas e órfãos devam ser abandonados a uma luta de vida ou morte. No entanto, quando considerado não separadamente, mas em conexão com os interesses da humanidade universal, estas cruéis fatalidades são vistas como cheias de beneficência (CHILDS, 2001: 2-3).

Spencer sugere, assim, que a natureza esteja autorizada a seguir seu curso, eliminando os mais fracos da sociedade. Indivíduos como Spencer rejeitaram o argumento de que a melhoria do ambiente dos pobres poderia reduzir suas taxas de doença mental, infecção, alcoolismo, promiscuidade e crime, ao passo que os defensores de uma reforma ambiental sugeriam melhorias na educação e nos cuidados de saúde para os pobres urbanos e, desse modo, defendiam intervenções biopolíticas de uma ordem diferente (realizadas no âmbito de incursões *disciplinares* nas vidas de membros desordenados e anormais da sociedade). Darwinistas sociais se opunham a tais métodos, argumentando que só iriam exacerbar o problema, ajudando a sustentar aqueles segmentos da sociedade que seria melhor deixar morrer.

Enquanto a abordagem de Spencer consiste em deixar que os pobres e os fracos morram através da não intervenção, outros eugenistas defendiam táticas mais ativas. Essas táticas estavam divididas no que se chamava de eugenia "negativa" e eugenia "positiva". A "eugenia negativa", como o filósofo e eugenista F.C.S. Schiller coloca, "visa verificar a deterioração a que o estoque humano está exposto, devido à rápida proliferação do que pode ser chamado de ervas daninhas humanas" (CHILDS, 2001: 3). Esta estratégia implica impedir indivíduos e grupos considerados "degenerados" de procriarem, através de abortos, esterilização forçada, incapacitação (tal como o encerramento de doentes mentais), "eutanásia" ou, como no caso da Alemanha nazista, genocídio. Tais táticas "negativas", no entanto, só podem evitar uma maior deterioração; elas não podem melhorar a espécie; portanto, estratégias de "eugenia positiva" eram simultaneamente promovidas. A "eugenia positiva" envolvia encorajar ou compelir "flores humanas" a produzirem grandes famílias, por exemplo, mediante estímulos econômicos. O aborto por mulheres "aptas" era ilegal na Alemanha nazista, e as mulheres da classe média que tentassem entrar na força de trabalho eram desencorajadas com o argumento de que empregos fora de casa eram "ocupações destruidoras de raça" (CHILDS, 2001: 7).

A eugenia, desse modo, tenta melhorar a provisão de genes; contudo, o que se entende por "melhorar" é inevitavelmente socioculturalmente definido, e sempre foi manchado por discriminações de classe, raça e habilidade. Os primeiros eugenistas estavam preocupados com o aumento da inteligência da população, por exemplo, mas esta preocupação tendia a promover nascimentos na classe média, evitando-os entre as classes trabalhadoras. Os eugenistas racistas se opõem à miscigenação. Com a Lei de Imigração de 1924, os eugenistas argumentaram com sucesso contra autorizar a entrada de "estoque inferior" do Sul e do Leste da Europa nos Estados Unidos. Essas leis foram confirmadas pela Suprema Corte em 1927 e só foram abolidas em meados do século XX. Como resultado, 60 mil americanos mentalmente doentes foram esterilizados a fim de evitar que transmitissem os seus genes. Isso é particularmente problemático, uma vez que aquilo que se qualifica como "doença mental" é notoriamente instável e, como Foucault argumenta em obras como *História da loucura* (2006b) e *O poder psiquiátrico* (2006a), tendeu a descrever os costumes e as normas sociais em vez de genuínas condições médicas[6].

O darwinismo social e a eugenia podem ser descritos como movimentos biopolíticos, uma vez que envolvem estratégias para gerenciar a saúde e a produtividade das populações através de intervenções nas taxas de natalidade e mortalidade, saúde mental e física e imigração, mesmo se o que é considerado "saudável" for altamente problemático, implicando, como o faz, preconceitos que vão desde o capacitismo e o classismo ao sexismo, o nacionalismo e o racismo. Desde a Segunda Guerra Mundial houve uma tendência a reprimir o fato de outros países, além da Alemanha, terem histórias de eugenia, histórias que continuaram silenciosamente por muito tempo depois da derrota dos nazistas (CHILDS, 2001: 15). Ladelle McWhorter, entretanto, não apenas traça a extensa história da eugenia nos Estados Unidos, mas argumenta que, nesse país, o movimento contemporâneo pró-família, predominantemente inquestionado, é mera

6 Para tomar apenas um exemplo, a homossexualidade foi incluída no *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* até 1973.

reformulação e extensão do movimento eugenista (McWHORTER, 2009). Usos eugênicos da ciência também prosseguem indiscutivelmente nos casos de incentivos financeiros, sociais e políticos pró-família, de *design* de bebês, de aconselhamento genético, de abortos preventivos e da criação de "bancos de esperma de gênios". Muitos desses exemplos implicam o uso de novas tecnologias científicas para melhorar os genes de bebês individuais e da população como um todo, impedindo os bebês considerados "impróprios" de nascerem. Essas práticas biopolíticas, portanto, consolidam ainda mais os preconceitos de uma sociedade capacitista, ao mesmo tempo em que continuam os objetivos da eugenia de maneiras que se tornaram cada vez mais irrestritas pelo Estado.

4
Poder/saber

Ellen K. Feder

Foucault introduz explicitamente o termo composto "poder/saber" (*pouvoir/savoir*) no período intermediário, "genealógico" da sua obra. Ao mesmo tempo, no entanto, o conceito de poder/saber, de muitas maneiras, engloba o *corpus* inteiro, caracterizando o projeto implícito das suas obras "arqueológicas", o enfoque explícito das "genealógicas" e a elaboração das implicações para viver uma vida boa na obra "ética" posterior.

Para entender o que Foucault denota por poder/saber, primeiro temos de nos envolver em uma pequena tradução. Observe que, quando o termo é usado nos textos de filosofia em inglês, o francês original no qual Foucault falou e escreveu muitas vezes o segue. Em francês, existem diferentes maneiras de expressar categorias distintas de saber que os falantes de inglês assinalam por qualificações, tais como "saber popular" ou "saber livresco". Em muitas das suas obras anteriores, arqueológicas, Foucault está interessado em investigar como um tipo particular de saber implícito – o *savoir* –, que permeia um período histórico, isto é, o entendimento que conta como o "senso comum" daquele tempo/lugar/pessoa, molda o conhecimento explícito – a *connaissance* – que é institucionalizado nas disciplinas que constituem as ciências humanas, inclusive a ciência natural (p. ex., a Biologia) ou a social (p. ex., a Psicologia) (FOUCAULT, 1972: 182-183).

Como substantivo, *pouvoir* é mais tipicamente traduzido como "poder", mas também é a forma infinitiva do verbo que significa "ser capaz", e é a maneira mais comum de dizer "pode" em línguas românicas. Na obra de Foucault, *pouvoir* deve ser entendido neste

sentido duplo: tanto como "poder", como os anglófonos geralmente o apreendem (que tb. poderia ser interpretado como *puissance* ou *force*, em francês), mas também como uma espécie de potencialidade, habilidade ou capacidade. O poder, diz-nos Foucault, deve ser entendido como sendo mais complexo do que um termo como *puissance* transmite; tem múltiplas formas e pode ser enunciado a partir de "qualquer lugar". Foucault exorta-nos a não pensarmos no poder apenas em termos da sua "antiga" forma monárquica, como algo que um indivíduo possua ou exerça sobre outro ou outros. Para ele, o poder funciona mediante a cultura e os costumes, as instituições e os indivíduos. Da mesma maneira, seus efeitos também são múltiplos, não simplesmente negativos ou positivos, mas, como ele o coloca, "produtivos": são avaliações instáveis, tanto positivas quanto negativas, que podem ser revertidas através da história.

O composto "poder/saber" também não é satisfatoriamente traduzível. A teorista literária e tradutora Gayatri Spivak prestativamente chama-nos a atenção para o que ela descreve como o "caráter verbal simples de *savoir* em *savoir-faire* [um tipo de *know-how* pronto e polido, em inglês], *savoir-vivre* [um entendimento da vida e dos costumes sociais] em *pouvoir*", e sugere que seja considerado dessa maneira:

> você poderia propor algo assim: se as linhas de entendimento de algo estiverem estabelecidas de determinada maneira, então você só será capaz de fazer coisas com esse algo que sejam possíveis dentro e pelo arranjo dessas linhas. *Pouvoir-savoir* – ser capaz de fazer algo – somente à medida que você seja capaz de compreendê-lo (1993: 34).

O tipo de conhecimento para o qual Foucault nos dirige com este termo, então, não possui uma fonte clara, mas uma análise genealógica – um exame das condições históricas de possibilidade – que ilumina, descrevendo os acidentes da história que resultam em consolidações particulares do que conta como verdade ou conhecimento. Não é o conhecimento que é decretado por algum corpo autorizado "do alto", mas é mais precisamente descrito na voz passiva: é o tipo de conhecimento "reconhecido como verdadeiro", "que se sabe ser o caso". Para Foucault, esse conhecimento só pode

existir com o apoio de arranjos de poder, arranjos que também não têm nenhuma origem clara, nenhuma pessoa ou corpo que possa ser dito "tê-lo".

Um exemplo ilustra muitas das dimensões do poder/saber à medida que são retomadas no trabalho de Foucault. Também ajudará a esclarecer como o conceito de poder/saber é saliente ao longo dos diferentes períodos nos quais os estudiosos geralmente dividem o *corpus* de Foucault: os primeiros textos (arqueológicos) nos quais, Foucault diz mais tarde, o poder/saber estava presente, ainda que inominado[1]; os textos intermediários (genealógicos), nos quais o conceito de poder/saber é explicitamente introduzido; e, finalmente, as últimas reflexões (éticas), nas quais o poder entendido como capacidade se torna mais central. No que se segue, examino o conceito de diferença sexual e sua aplicação. Apesar do seu famoso interesse por questões relativas à "sexualidade", Foucault não se dedica à matéria da diferença sexual diretamente; apesar disso, o trabalho de Foucault, ao longo das últimas décadas, tem sido altamente influente entre estudiosos e ativistas que o fizeram, e têm convincentemente demonstrado como as ferramentas oferecidas pela análise de Foucault podem nos ajudar a esclarecer e aprofundar o nosso entendimento de um conceito crítico, mas surpreendentemente insuficientemente estudado.

Exemplo: dividindo os sexos, os meninos *serão* meninos

Nós presumimos a diferença sexual. Parece óbvio que homens e mulheres, meninos e meninas constituam a população mundial. Podemos reconhecer que a diferença sexual possa ser entendida um pouco diferentemente ao redor do globo; algumas culturas têm padrões para os comportamentos masculino e feminino que diferem de outras. Mas permanece sob o cobertor das distinções sociais o

1 Uma maneira de o poder/saber se manifestar nas primeiras obras de Foucault é no conceito intimamente relacionado de *episteme*, elaborado em *A ordem das coisas* (1973). Uma *episteme*, a ordem prevalecente de saber peculiar a um período histórico, explica o entendimento de como as coisas estão ligadas no "campo" abrangente do entendimento ou saber; descreve as condições sob as quais o que é considerado como sendo conhecimento é possível.

que consideramos ser o "fato" bruto, biológico ou genético, da diferença sexual. O senso comum – uma espécie de conhecimento inquestionado – diz-nos que essa divisão sexual em masculino e feminino é verdadeira, como as coisas são. Mas se essa diferença é tão óbvia, poderíamos perguntar por que a distinção entre os sexos exige coerção.

Tomemos o exemplo de Nathan, de quatro anos, que é provocado por seus colegas porque gosta de brincar "como uma menina", calçando salto alto e vestindo vestidos, em vez de se vestir como um *cowboy*, gostando de brincar com bonecas em lugar de caminhões. Talvez pudéssemos dizer que o menino sofre a provocação dos seus colegas da pré-escola porque a sua brincadeira viola o senso comum das outras crianças. "Você não pode ser uma menininha" (REKERS & VARNI, 1977: 428), dizem as outras crianças a Nathan.

O que acontece com Nathan não é incomum entre crianças na pré-escola. Mas a história de Nathan é distintiva porque o seu caso foi publicado, um dos primeiros dentre vários casos de uma condição que foi discutida pela primeira vez na psiquiatria americana no início da década de 1970. O "Transtorno de Identidade de Gênero", ou TID, continua a ser ativamente tratado hoje. No artigo em que a história de Nathan é apresentada, os autores contam como o diagnóstico de Nathan levou a um longo período de terapia destinado a ajudá-lo a aceitar que, como menino, esperava-se que ele brincasse com "brinquedos de meninos". Seus pais foram instruídos a observá-lo e a oferecer-lhe reforço positivo por brincar com brinquedos apropriados ao seu gênero, e a ignorá-lo quando ele brincasse com brinquedos inapropriados. O estudo de caso relata que foi dado a Nathan um contador de pulso, e lhe foi dito para pressionar o contador quando brincasse com brinquedos de meninos, mas não o fizesse quando estivesse brincando com brinquedos de meninas. Quando acumulou pontos suficientes ele recebeu um prêmio.

Lendo a história de Nathan através das lentes teóricas de Foucault, impressiona quão proximamente o regime de tratamento de Nathan corresponde aos níveis e ao caráter de vigilância que Foucault descreve em *Vigiar e punir*, e aos níveis de vigilância que a

estrutura panóptica organiza. A maioria dos relatos do panóptico enfoca os prisioneiros (ou loucos, indigentes, crianças em idade escolar) na máquina, aqueles que estão isolados e são os objetos claros do olhar anônimo denotado pelo habitante (ou habitantes) invisível da torre central. O objetivo do panopticismo é a "internalização" do olhar autoritário, no qual alguém:

> submetido a um campo de visibilidade [...] assume a responsabilidade pelas restrições de poder; ele as faz desempenharem espontaneamente sobre si mesmo; ele inscreve em si mesmo a relação de poder na qual simultaneamente desempenha ambos os papéis; ele se torna o princípio da sua própria sujeição (FOUCAULT, 1979: 202-203).

Mas entre as muitas lições do panopticismo está a de que o poder que parece focado em um indivíduo está de fato "distribuído" por toda a estrutura, de modo que cada indivíduo é simultaneamente "objeto" e "sujeito" deste poder: o prisioneiro é "vigiado", mas está sendo treinado para vigiar a si mesmo, para ser o seu próprio inspetor. O inspetor é, por definição, o "vigilante" e, no entanto, ele também é objeto de um olhar: sua atuação como vigilante está sempre sob escrutínio. O panóptico é a lição de Foucault que melhor abala a maneira como tipicamente concebemos o poder e a sua operação.

A análise de Foucault nos aponta maneiras pelas quais o poder pode ser exercido a partir de locais inesperados. Conforme o estudo relata a sucessão de eventos, não é a angústia *de Nathan* – quanto ao seu desejo de brincar com os brinquedos das meninas, ou as provocações que ele enfrenta – ou a preocupação dos seus pais ou professor em relação ao seu comportamento que o levam ao time de psicólogos e pesquisadores que o submetem a tratamento; é antes *a provocação das outras crianças* que aflige o professor, que alerta os pais, que finalmente conduzem Nathan a tratamento. Pode parecer óbvio que a interação das crianças entre si seja uma dimensão importante do seu desenvolvimento psicossocial, mas a autoridade que as vozes das crianças comandam é impressionante. Poderíamos especular que os pais, professor e equipes de tratamento reconhecem algo importante, até mesmo "natural", acerca da intolerância das outras crianças em relação ao comportamento de Nathan. Ver as

crianças como árbitros naturais das normas de gênero pode capturar algo do senso intuitivo dos adultos envolvidos no caso de Nathan, mas essa perspectiva demanda uma análise de como os colegas de quatro anos de Nathan estão investidos dessa autoridade.

Em *Vigiar e punir*, Foucault contrasta o poder disciplinar com o entendimento usual do poder como algo que pode ser "possuído como uma coisa" e brandido contra outrem (1979: 177, cf. tb. 1990a: 94). O poder disciplinar, de acordo com Foucault, é antes uma expressão do poder associada ao que ele chama, na *Arqueologia do saber*, de a "atribuição" de posições subjetivas (1972: 95) pela qual são distribuídos aos indivíduos papéis no mundo social, posições que oferecem diferentes possibilidades para o exercício do poder. O poder que se pode exercer como pai ou mãe, simplesmente em virtude de ser um pai ou uma mãe – poder que é apoiado pela sociedade e pela lei –, é um bom exemplo, mas também o é o poder exercido por um burocrata no Departamento de Veículos Motorizados (DVM). Não é que o indivíduo em uma ou outra destas posições "seja" poderoso em termos foucaultianos, mas que as diferentes posições que os indivíduos ocupam ou lhe são atribuídas proporcionem arenas específicas para o exercício do poder. Uma vez que um indivíduo já não ocupe uma determinada posição – o pai ou a mãe vão à escola concluir seu curso universitário e, pelo menos durante alguma parte do dia, ocupam a posição de aluno, ou o funcionário do DVM volta para casa depois de um dia de trabalho –, o poder associado a essa posição já não pode ser exercido. No primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault esclarece que "o poder não é uma instituição, nem uma estrutura; tampouco certa força de que sejamos dotados; trata-se do nome que se atribui a uma situação estratégica complexa em determinada sociedade" (1990a: 93). A história de um menino provocado no recreio tornada em um estudo de caso psicológico ilustra como as relações de poder são amplamente distribuídas entre crianças pequenas, professores e profissionais de saúde mental, formando o que Foucault descreveu como uma "densa rede que passa por aparelhos e instituições, sem estar localizada neles" (1990: 96). O poder, para Foucault, é incorretamente descrito como

procedendo "de cima" ou "de fora"; em vez disso, é mais instrutivo entender primeiro a maneira como ele "vem de baixo" (1990: 94).

No projeto de Bentham do Panóptico, os ocupantes da torre central tomam posições de vigilância em relação a cada um dos presos (e, de fato, uns em relação aos outros). Os colegas de classe de Nathan estão similarmente intimados, alistados em um aparelho panóptico que opera para garantir sujeitos com gêneros adequados. Se o exercício do olhar dos colegas for evidenciado pela sua provocação, deve ser contado entre as "técnicas essenciais" do poder disciplinar. Foucault descreve tais técnicas como:

> técnicas sempre meticulosas, muitas vezes minuciosas, mas definiram certo modo de investimento político detalhado do corpo, uma "nova microfísica do poder" [que] alcançou constantemente domínios cada vez mais amplos, como se estivesse [...] destinada a cobrir o corpo social inteiro (1979: 139).

Solto do seu campo discursivo, o anúncio direto das crianças a Nathan – "Você não pode ser uma menininha" – resiste à caracterização como uma expressão sutil de poder. Concebido dentro dos termos do seu campo, no entanto, o seu franco repúdio é precisamente o tipo de "intervenção capilar" (1990a: 84) que epitoma uma microfísica do poder. É consequente não por sua força pura, mas pelos efeitos disciplinares que pode provocar, isto é, por sua capacidade de "alcançar domínios cada vez mais amplos". A intervenção das crianças no caso de Nathan ativa uma maquinaria complexa de interesses institucionais interligados – incorporada pelo seu professor, seus pais e toda uma equipe de psicólogos, assistentes e técnicos – funcionando para subjugar Nathan a um "campo de visibilidade" mediante o qual ele aprenderá, como os seus pares já aprenderam, a assumir "a responsabilidade pelas restrições do poder [...], [a] tornar-se o princípio da sua própria sujeição" (1979: 202-203). Localizada nas extremidades desta "rede produtiva de poder que corre através de todo o corpo social" (1980d: 119), a exposição das violações de Nathan pelas crianças é instrumental de duas maneiras interligadas: 1) suscita o aparelho que vai terapeuticamente alistar Nathan no seu papel prescrito e corrigir os erros dos pais que resultaram no desvio de Nathan; 2) também provê uma oportunidade de produzir um novo saber, ou seja, novos "entendimentos", novas "verdades" não somente sobre Nathan, mas sobre o número crescente de crianças – e seus pais[2] – que seriam identificados sob essa nova desordem[3].

O próprio Bentham entendeu que o "panopticismo" funciona não só para circular o poder, como claramente o faz no exemplo da prisão, mas também para produzir saber. A formulação de Foucault do termo "poder/saber" foi desenvolvida a partir da própria expectativa de Bentham de que o Panóptico servisse como um "laboratório [...] [que] pudesse ser usado como uma máquina para realizar experimentos, para alterar comportamento, para treinar e corrigir" (FOUCAULT, 1979: 203). Trata-se de um "lugar privilegiado para experimentos sobre os homens e para analisar, com toda a certeza, as transformações que podem ser obtidas a partir deles" (1979: 204). "Graças aos seus mecanismos de observação", reflete Foucault, o Panóptico "ganha em eficiência e na capacidade de penetrar no comportamento dos homens; o saber segue avanços de poder, descobrindo novos objetos de conhecimento sobre todas as superfícies nas quais o poder é exercido" (1979: 204). Mas enquanto muitos entenderiam em termos estritos o novo "objeto" criado para ser o filho "de gênero desordenado" do final do século XX, o avanço de Foucault da análise do poder/saber esclarece que os objetos devem ser tomados como estando mais amplamente dispersos; que ninguém, na verdade, escapa da objetificação que vem, no século XIX, a estar concentrada em torno da noção de identidade sexual.

2 Os pais de crianças com TIG têm sido eles próprios diagnosticados com diferentes psicopatologias, e tornaram-se eles mesmos "casos" para uma investigação suplementar (cf., p. ex., COATES, 1990).

3 A incidência do transtorno tem variado ao longo dos anos. No início era entendida como muito rara, afetando talvez 1 a cada 100 mil crianças (REKERS et al., 1977: 4-5); em 1990 os clínicos haviam concluído que "pode ocorrer em 2 a 5% da população em geral" (BRADLEY & ZUCKER, 1990: 478), uma descoberta revista por esses mesmos autores nove anos mais tarde, quando comparam a frequência do TIG com um transtorno como o autismo, ele próprio um diagnóstico com uma taxa de incidência estimada que tem continuamente aumentado nas últimas décadas (ZUCKER & BRADLEY, 1999: 24). Para Foucault, essas diferenças indicariam uma mudança das necessidades históricas para justificar o diagnóstico e o tratamento.

Normalizando o sexo (ou a sexualidade)

A mais famosa elaboração de Foucault dessa expressão do poder/saber foi, no primeiro volume da *História da sexualidade* (significativamente intitulado em francês como *La volonté de savoir*, "A vontade de saber"), o livro que se segue imediatamente a *Vigiar e punir*. Na *História da sexualidade* Foucault faz a notável afirmação de que "a 'questão' do sexo" se torna, no final do século XIX, a questão mais importante "em ambos os sentidos: como interrogação e problematização, e como a necessidade de confissão e integração em um campo da racionalidade" (1990a: 69). Toda uma série de tecnologias nasce para regular o que se torna entendido como a "essência" (sexual) de uma pessoa, a verdade de um indivíduo, quem ele ou ela "realmente" é. A mais saliente dessas tecnologias é a confissão, primeiro religiosa (como mandado pelo cristianismo primitivo), depois psicológica (na ciência da psicanálise do século XIX) e, finalmente, política, quando o mandato para produzir informação torna-se o terreno para o que se tornou conhecido como controle populacional[4]. O que une essas diferentes tecnologias é a preocupação em identificar (e assim, explica Foucault, de fato criar, como categoria ou objeto de saber) toda uma variedade de "perversões" nascidas durante este tempo, diferentes maneiras de violar as regras cada vez mais numerosas que governam a importante distinção entre lícito e ilícito, normal e anormal.

De todas as tecnologias, a medicina vem a desempenhar o papel mais importante no desenvolvimento da "norma", ditando, por exemplo, o que constitui relações conjugais normais. A atividade sexual das crianças também se tornou um objeto de grande interesse e preocupação, não só por causa de uma percebida necessidade de "detectar" violações de novas normas, mas, como vimos no exemplo do caso de Nathan, para estar alerta quanto a problemas dos pais com a criação dos filhos:

4 As intervenções do Estado em matérias como o controle da população são um exemplo do que Foucault chamou de "biopoder". Para uma discussão dessa forma distintiva de poder, a qual também deve ser vista como uma expressão do poder/saber, cf. capítulo 3 sobre o biopoder neste volume.

> Onde quer que houvesse a chance de [a masturbação] aparecer, dispositivos de vigilância eram instalados; armadilhas eram colocadas para compelir admissões [...], pais e professores eram alertados e deixados com a suspeita de que todas as crianças eram culpadas, e com o medo de serem eles próprios culpados se as suas suspeitas não fossem suficientemente fortes [...]. A conduta [dos pais] era prescrita e sua pedagogia recodificada; todo um regime médico-sexual tomou conta do meio familiar (FOUCAULT, 1990a: 42).

Além disso, toda uma classe de indivíduos desviantes vem a ser identificada nessa época. Dentre zoófilos (aqueles que se envolvem em relações sexuais com animais não humanos), automonossexuais (aqueles que só são capazes de experimentar prazer erótico sozinhos), ginecomastas (homens com seios atipicamente grandes), presbiófilos (aqueles que praticam sexo com os idosos) e mulheres dispareunistas (aquelas para as quais a relação sexual é dolorosa), talvez a categoria mais duradoura de indivíduos seja a "homossexual", uma nova espécie de indivíduo "nascida" em 1870 (FOUCAULT, 1900a: 43)[5].

No diagnóstico da criança disfórica de gênero do final do século XX há embutida toda uma história de poder/saber que envolve um complexo de elementos que vem a ser designado na obra de Foucault pelo termo "normalização". A normalização, a institucionalização da norma, do que conta como normal, indica os padrões difusos que estruturam e definem sentido social. As normas estão ao mesmo tempo em todos os lugares e em nenhum lugar. Elas são óbvias quando estamos falando sobre os tipos de padrões contra os quais alguém pode ser testado com respeito à inteligência ou à massa corporal, por exemplo. Mas são menos evidentes quando tácitas, as quais podemos mesmo considerar naturais ou entender como próprias de nós mesmos (o que Foucault veria como a sua "internalização"), como é frequentemente o caso com as normas concernentes a gênero.

5 Para um tratamento detalhado da história da "invenção" da homossexualidade, cf. Katz (1995).

Podemos pensar que a medicina tenha sempre desempenhado o papel que desempenhou em moldar o nosso entendimento da norma, mas a história anterior da medicina de Foucault, *O nascimento da clínica*, sugere o contrário. No período antigo, as concepções de saúde eram entendidas não em termos de um único padrão com o qual alguém deveria ser medido, mas em termos do funcionamento harmonioso do indivíduo. O papel da medicina era prover "técnicas para curar doenças" (FOUCAULT, 1975: 34). Essa visão persistiu no século XVIII quando, de acordo com Foucault, a medicina começa a construir um conceito do "homem saudável, ou seja, um estudo do homem não doente, e uma definição do homem modelo" (1975). Neste ponto, a medicina assume uma "postura normativa, que a autoriza não só a distribuir conselhos para uma vida saudável, mas também a ditar os padrões das relações físicas e morais do indivíduo e da sociedade na qual ele vive" (1975). Essa é uma mudança crucial no entendimento da medicina, pela profissão e pelo público em geral, pavimentando o caminho para a mudança que acontecerá de um foco na *saúde*, entendida como qualidades peculiares a um indivíduo, para um foco na *normalidade*, um padrão imposto de fora.

No exemplo de Nathan e seus pais há um esforço óbvio para corrigir o comportamento considerado anormal. As técnicas descritas pelo estudo de caso – impor o "bom" comportamento com recompensa e punir o mau comportamento com o desprezo, pedindo-lhe para regular-se a si mesmo com um contador de pulso – exemplificam os tipos de práticas que Foucault caracterizou em *Vigiar e punir* com respeito ao funcionamento do Panóptico. Para Foucault, não é exato descrever o objetivo dessas práticas em termos de "repressão". Em vez disso, o objetivo da expressão panóptica do poder/saber é impor um padrão que ela, ao mesmo tempo, está tentando estabelecer ao comparar os indivíduos uns com os outros, medir suas diferenças e depois afirmar a verdade do padrão que ela "descobre" como regra (1979: 182-183). Práticas como essas exemplificam por que Foucault faz uso deste termo composto, poder/saber: a expressão de cada termo, poder e saber, está, em todos os pontos, implicada uma com a outra.

Poder/saber e resistência

Observando o funcionamento do poder/saber, pode ser difícil lembrar-se de que, para Foucault, o poder não deve ser entendido somente nos termos negativos da repressão ou da restrição. Em *Vigiar e punir*, Foucault insiste que

> devemos deixar de uma vez por todas de descrever os efeitos do poder em termos negativos: ele "exclui", ele "reprime", ele "censura", ele "abstrai", ele "mascara", ele "esconde". Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; ele produz domínios de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o saber que pode ser ganho dele pertencem a esta produção (1979: 194).

Embora muitos procurem resistir aos efeitos do poder normalizador que forjou tanto dano (sem dúvida a todos nós, embora de diferentes maneiras e efeito), para Foucault, o próprio esforço de resistência deve ser, ele mesmo, entendido como uma expressão do poder. No primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault retorna ao caso exemplar da homossexualidade para argumentar acerca deste ponto:

> Não há dúvida de que a aparição na psiquiatria, na jurisprudência e na literatura no século XIX de toda uma série de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, inversão, pederastia e "hermafroditismo psíquico" possibilitou um forte avanço do controle social [...], mas também tornou possível a formação de um discurso "reverso": a homossexualidade começou a falar em seu próprio nome, a exigir que a sua legitimidade ou "naturalidade" fosse reconhecida, muitas vezes no mesmo vocabulário, usando as mesmas categorias pelas quais foi medicamente desqualificada (1990a: 101).

O que Foucault quer dizer com discurso "reverso"? Se a "normalização" do homossexual pela medicina do século XIX marcou a produção de uma nova concepção de anormalidade, e com ela o indivíduo anormal, a resistência do século XX a esse processo deve, de modo análogo, ser entendida nesses termos, mas em sentido inverso; como um esforço, em outras palavras, para reformular a nor-

malidade, para entender *como normal* esta nova pessoa, o homossexual. A reformulação da normalidade significaria fazer uso da categoria médica, não no sentido daquela que constringe a norma com a qual todos deveríamos ser julgados, mas para entender a orientação homossexual no sentido "mais antigo" do padrão individual de saúde que continua ativo em concepções atuais de normalidade, e fornecer sua validação. (Embora haja padrões claros de saúde de todos os tipos, ainda assim faz sentido para nós falar sobre o que é saudável "para mim".) Esse poder normalizador que "inventou" a "pessoa homossexual" como um objeto da medicina psiquiátrica também produziu "improvavelmente", "espontaneamente", como Foucault o coloca (1990a: 96), o conceito anteriormente impensável de orgulho *gay*, que levou à despatologização da homossexualidade nos Estados Unidos em 1973.

A história da despatologização da homossexualidade, da sua remoção como um diagnóstico do manual de transtornos psiquiátricos chamado *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM[6]) é notável em muitos aspectos (dentre eles: foi a primeira vez – e até agora a única – em que um diagnóstico foi removido do DSM como resultado de um voto pelos membros da Associação Americana de Psiquiatria) (BAYER, 1981). Mas também é notável porque a primeira edição do DSM que não incluiu a homossexualidade como um diagnóstico (DSM III, publicado em 1980) introduziu o Transtorno de Identidade de Gênero (TIG) de crianças como um diagnóstico. O "risco" do que é caracterizado como "problemas" não tratados de identidade de gênero, de acordo com o pesquisador mais influente responsável pelo diagnóstico, é a eventual suposição de uma identidade homossexual (REKERS et al., 1977: 4-5)[7].

6 *DSM: Diagnostic and Statistical Manual (of mental disorders)* [N.T.].

7 Mais tarde, no desenvolvimento do diagnóstico, talvez até mesmo maior do que o risco de TIG não tratado seja a suposição de uma identidade transexual (BRADLEY & ZUCKER, 1990: 482).

Há pelo menos duas lições a serem aprendidas com a substituição da homossexualidade pelo TIG. Uma lição concerne ao papel das crianças na "sociedade de normalização", algo que Foucault considera com algum detalhe no primeiro volume de *História da sexualidade*. Com o propósito de entender o funcionamento do poder/saber, trata-se de uma lição de como a resistência, expressa como um "discurso reverso", pode ela mesma ser resistida: a psiquiatria encontrou, no diagnóstico de TIG, uma nova maneira de patologizar a (ou manter a patologização da) homossexualidade, uma nova maneira, em outras palavras, de torná-la conhecida como um objeto de intervenção psicológica, de ditar a sua verdade e administrar o tratamento das pessoas assim rotuladas, tanto clinicamente quanto socialmente.

Como a nova revisão do DSM houve muita controvérsia acerca do diagnóstico de TIG, com muitos ativistas e profissionais de saúde mental, assim como alguns acadêmicos, argumentando em favor da remoção do diagnóstico, assim como a homossexualidade foi removida há mais de duas décadas. E, no entanto, a remoção do diagnóstico poderia inibir os profissionais de saúde mental que fizeram uso do diagnóstico para tratar o sofrimento que crianças com inconformidade de gênero, ou "variantes de gênero", podem sofrer como resultado de intolerância familiar ou social, uma forma de contra-ataque que valida o comportamento variante de gênero. Essa abordagem do tratamento é ela mesma uma forma de resistência ao entendimento "usual" do diagnóstico de transtorno mental, o qual localiza o problema no indivíduo assim diagnosticado. E embora muitos – talvez mesmo a maioria – dos profissionais continuem a ver o TIG nos termos ditados pelo DSM, que percebe os transtornos mentais "no" indivíduo, existem aqueles que entendem que o problema repouse antes nas condições hostis que as crianças variantes de gênero possam enfrentar. A razão implícita daqueles que abordam o tratamento da variação de gênero dessa maneira é semelhante àquela acerca de uma variedade de formas de deficiência. (É o problema dos corpos das pessoas com deficiências ou das condições materiais que torna a mobilidade ou a comunicação di-

fíceis?)[8] O que alguns profissionais de saúde mental têm feito na sua prática é virar o tratamento psiquiátrico de cabeça para baixo, vendo uma criança cujo comportamento de gênero não corresponda nitidamente ao seu sexo atribuído não como sofrendo de um transtorno de identidade de gênero, mas sim como uma vítima de uma intolerância de variação de gênero, o que deveria ser o foco da intervenção.

Ver o diagnóstico dessa maneira significaria, em termos práticos, denominá-lo de maneira diferente (p. ex., usando termos como "variância de gênero" em vez de "Transtorno de Identidade de Gênero", que é um termo desnecessário e, além disso, enganoso, porque sugere que a identidade psicológica seja o problema a ser corrigido). Ao invés de remover o diagnóstico, outra possibilidade poderia ser renomear e reformular o diagnóstico para melhor refletir os objetivos de vida e o sofrimento experimentados por indivíduos e, além disso, dirigir o tratamento para meios mais apropriados de aliviar o sofrimento e promover o florescimento.

Além da mudança de nome, uma recomendação interessante e promissora pode ser fazer uso de códigos de diagnóstico complementares, conhecidos como "códigos-V". Códigos-V são definidos na Classificação Internacional de Doenças (CID, um manual global com o qual o DSM se destina a corresponder) como "outras condições que podem ser um foco de atenção clínica" (OMS, 2004)). Alguns códigos-V são diagnósticos que ainda não foram formalmente estabelecidos como tais através de uma investigação apropriada (e, nesse sentido, parece que o TIG, tal como se encontra, se qualificaria). Outros códigos-V são "condições" que estão localizadas *fora do indivíduo*, mas que, no entanto, afetam o seu funcionamento ou bem-estar. Um "Problema de Aculturação" (V62.4), por exemplo, pode incluir uma variedade de problemas de ajuste a uma nova cultura, algo que é lançado não como problema "do indivíduo"; um "Problema Ocupacional" (V62.2), que o DSM conservadoramente descreve como "insatisfação com o trabalho", poderia incluir sofrimento como resultado de trabalhar em um ambiente hostil onde, mais uma vez, o problema não pode ser apropriadamente entendido como pertencendo a um indivíduo. Com relação ao TIG em crianças, provavelmente o problema mais típico seria descrito como um "Problema Relacional entre Pais e Filhos" (V61.20), mas poderia também incluir um "Problema de Fase de Vida" (V62.89). Incluir códigos-V na estrutura do diagnóstico forneceria uma imagem mais precisa dos problemas que as crianças variantes de gênero enfrentam e, além disso, indicaria aos médicos que o objeto de tratamento precisa ser entendido de maneira diferente[9]. O uso de códigos-V no caso de TIG poderia implicar (na verdade, implicaria) efeitos disciplinares; contudo, em vez de buscar ativar esses efeitos na vida de um indivíduo submetido a um tratamento, esses efeitos poderiam promover – entre terapeutas e a sociedade em geral – uma história diferente a contar sobre a diferença sexual.

A possibilidade de fazer uso de códigos-V no diagnóstico de TIG é consistente com a análise de Foucault do poder/saber como aparelho disseminado do qual não há escapatória, mas que pode, ao mesmo tempo, ser resistido ou "revertido". Possibilidades como essas se tornam o foco da atenção de Foucault em suas obras "éticas" posteriores.

Conclusão: poder/saber e tecnologias do *self*

Após o primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault não faz uso do termo "poder/saber" explicitamente. No entanto, o enfoque das "tecnologias do *self*" na ética de Foucault provê o que bem poderia ser entendido como uma elaboração do conceito de poder/saber nos termos "positivos", que apenas são sugeridos na obra intermediária. Ele ainda está interessado na noção de assujeitamento (*assujettissement*), tanto no sentido de "fazer um sujeito" quanto no de "tornar sujeito a". Ele também está preocupado com

8 Cf., p. ex., Fine e Asch (1988).

9 Isso também poderia ser visto à luz da ideia de "exteriorizar" um problema enfrentado por um indivíduo ou uma família, um processo que permite o surgimento de um sentido diferente, "o desenvolvimento de uma história alternativa", como o psicólogo Michael Branco, ele próprio um leitor atento de Foucault, o colocou (cf., p. ex., WHITE & EPSTON, 1990: 39).

práticas disciplinares. Em vez de enfocar, como o faz em *Vigiar e punir*, como práticas disciplinares promovem a normalização, ele está muito mais preocupado com a maneira pela qual essas práticas podem ser postas para funcionar a fim de resistir à normalização. Neste ponto da sua análise, Foucault se volta para a relação do sujeito com o seu *self*, isto é, a sua própria subjetividade.

Uma das maneiras mais importantes pelas quais o saber é constituído é através do questionamento. Uma investigação dos tipos de questões que podem ser elaboradas dentro de um dado período histórico foi, sem dúvida, o foco das obras arqueológicas anteriores de Foucault e o uso que se poderia fazer de questões particulares e seu efeito, o foco das obras genealógicas. Nas obras éticas posteriores, Foucault se volta para o tipo de conhecimento resultante da reflexão, "um exercício de si mesmo na atividade do pensamento", ou *askesis* (1990a: 9). As práticas de pensamento aptas a serem ser promovidas em crianças variantes de gênero, em seus pais e nos profissionais de saúde mental encarregados dos seus cuidados poderiam incluir uma reformulação das questões colocadas. Interrogar "o problema" da variância de gênero, por exemplo, poderia prover uma oportunidade, como Foucault relata, de "aprender em que medida o esforço em pensar a própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e assim permitir-lhe pensar diferentemente" (1990a). Ver o diagnóstico de Transtorno de Identidade de Gênero não como um distúrbio localizado no indivíduo, mas como um problema maior de intolerância, considerando o sofrimento que causa, realmente exemplificaria como este exercício de pensamento poderia, como Foucault comentou em uma entrevista, "mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que se sentem, que as pessoas aceitam como verdade, como evidência, alguns temas que foram construídos em certo momento durante a história, e que esta suposta evidência pode ser criticada e destruída" (1988: 10).

Nosso entendimento da loucura, dos padrões de "saúde", da sexualidade "normal": todos eles, Foucault finalmente argumenta, são consequência de uma operação complexa do poder/saber da qual as suas próprias obras também são parte. Seu objetivo, ao narrar as

histórias que compõem a sua obra, não é o de descobrir "o segredo atemporal e essencial [...] por trás das coisas", mas antes expor o maior segredo: o "segredo de que não têm essência ou de que a sua essência foi fabricada de modo fragmentado" (1977: 142). Com os seus próprios projetos, ele está interessado, como o colocou em uma entrevista, em explorar "a possibilidade de um discurso que seria tanto verdadeiro quanto estrategicamente eficaz, a possibilidade de uma verdade histórica que poderia ter efeito político" (1980f: 64).